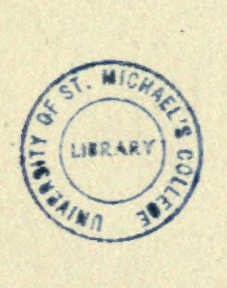

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01856669 5






# CHRYSIPPE

**Ouvrages du même auteur :**

**Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie**; Paris, Alphonse Picard et fils, 1908.

**La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**; Paris, Alphonse Picard, 1908.

**Philon d'Alexandrie.** — **Commentaire allégorique sur les saintes lois, livres I, II et III : Introduction, texte et traduction**; Paris, Alphonse Picard, 1909.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE)

LES GRANDS PHILOSOPHES

# CHRYSIPPE

PAR

ÉMILE BRÉHIER

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'UNIVERSITÉ DE RENNES

*(Ouvrage récompensé par l'Académie des Sciences Morales et Politiques)*

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1910

# PRÉFACE

Le fond de ce travail est un mémoire sur la vie, les œuvres et les doctrines de Chrysippe qui a obtenu à l'Académie des sciences morales et politiques (concours pour le prix Victor Cousin, 1908) une récompense de quinze cents francs. Les deux chapitres du premier livre, sur la vie et les œuvres de Chrysippe, n'ont subi aucun remaniement. Au contraire, le deuxième livre, sur les doctrines, s'est accru considérablement : nous avons eu en effet, dans ce volume, le souci non seulement de faire connaître en elles-mêmes les doctrines du « second fondateur du Portique », mais encore d'en montrer autant qu'il est possible les antécédents historiques. Dans le chapitre Ier, sur la logique, on a ajouté les considérations du début sur la signification historique de la dialectique et de la doctrine du critère; dans le chapitre II (physique) presque tout le para-

graphe 2 sur les principes de la physique et les rapprochements avec la philosophie d'Aristote; dans le chapitre III (morale), des rapprochements avec la morale des cyniques et des académiciens. De plus, quelques sujets ont été traités avec plus de détail : dans le chapitre Ier, la signification de la représentation compréhensive; dans le chapitre II, la théologie et la religion; dans le chapitre III, les idées sociales de l'ancien stoïcisme.

On n'a pas cru devoir faire précéder le volume d'une étude d'ensemble sur les textes qui ont servi à reconstituer la pensée de Chrysippe. Ces textes ont été rassemblés dans les *Veterum Stoïcorum fragmenta,* d'Arnim, dont les deux derniers volumes sont spécialement consacrés à Chrysippe et à ses successeurs les plus proches. Le premier volume s'ouvre par un travail critique sur les sources, qui renferme tout le nécessaire sur la façon d'utiliser les différents auteurs. A l'occasion, l'on a placé, en note, les remarques les plus indispensables pour la critique des textes.

# INDEX DES OUVRAGES CITÉS


ARNIM (J.). — *Fragmenta veterum stoïcorum*, vol. I, 1905, vol. II, 1903, vol. III, 1903, Leipzig.

ARNIM (H. von). — *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898.

ARNIM (H. von). — *Ueber einen stoischen Papyrus der herculan. Bibliothek*, Hermes, 1890.

BAKE. — *Posidonii Rhodii reliquiae*, Leyde, 1810.

BARTH. — *Die Stoa*, Leipzig, 1908, 2e édit.

BONHÖFFER (Ad.). — *Epiktet und die Stoa*, 1890. *Die Ethik des stoischen Epiktets*, 1894.

BONHÖFFER (Ad.). — *Zur stoischen Psychologie.* Philologus, vol. 54, 1895.

BRÉHIER (Émile). — *Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, 1908.

BROCHARD (Victor). — *De Assensione Stoici quid senserint*, Paris, 1879.

BROCHARD (Victor). — *La logique des Stoïciens.* Archiv für Gesch. der Philos., t. V, p. 449.

CAPELLE. — *Zur antiken Theodicee.* Arch. für Gesch. d. Philos., 1903.

CRŒNERT. — *Un papyrus de Chrysippe*, Hermes, vol. 36, p. 552.

CROISET. — *Histoire de la littérature grecque*, t. V, Paris, 1899.

DIELS. — *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903.

DIETERICH. — *Abraxas.* Leipzig, 1892.

Droysen. — *Histoire de l'Hellénisme*, traduct. Bouché-Leclercq. 3 vol., Paris, 1883-85.

Dyroff. — *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin, 1897.

Dyroff. — *L'origine de la morale stoïcienne,* Archiv. für Gesch. d. Philos., t. XII.

Elter. — *De gnomologiorum graecorum historia atque origine,* Bonn, 1893-1896.

Ganter. — *Die stoische System der αἴσθησις*, Philologus, vol. 53.

Ganter. — *Zur Psychologie der Stoa*, Philologus, vol. 54.

Gercke. — *Chrysippea, Jahrbücher für classische Philologie*, année 1885, p. 691.

Gomperz. — *Griechische Denker*, Leipzig 1896-1902.

Heinze. — *Zur Erkenntnislehre der Stoa*, 1886.

Hirzel. — *Untersuchungen über Cicero's philosophische Schriften,* 1883.

Jensen. — *Demokrit und Plato,* Archiv für Gesch. d. Philol., vol. XIII.

Kaerst. — *Geschichte des hellenistischen Zeitalters,* 1901, sq.

Keil. — *Chrysippeum,* Hermes, 1905.

Le Breton. — *Compte rendu de la « Revue de philosophie »*, octobre 1908, p. 435.

Norden. — *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie. Jahrbücher f. class. Philologie*, XIX[e] Supplementband, p. 431-439.

Neustadt. — *L'école pneumatique d'Athenée d'Attalie,* Hermes, vol. XLIV.

Rivaud (A.). — *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque,* Paris, 1906.

Robin. — *La notion aristotélicienne de la causalité,* Arch. f. Gesch. d. Philos., année 1910.

Stein. — *Psychologie der Stoa,* Berlin, 1886.

Stein. — *Die Erkenntnisslehre der Stoa.* Studien Berliner f. classische Philol., 6[e] vol., 1888.

Trendelenburg. — *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846.

Zeller. — *Philosophie der Griechen*, 3[e] éd., vol. III, 1[re] partie, 1881.

# INTRODUCTION

Les nombreuses opinions attribuées par les auteurs anciens aux « stoïciens » sans autre spécification, ne doivent pas faire illusion sur l'unité de la pensée stoïcienne. Le stoïcisme, même si on se borne à l'ancien stoïcisme, dont l'histoire ne dure pas plus d'un siècle et demi, n'est ni un dogmatisme fermé dont les opinions ont été codifiées une fois pour toutes, ni une simple école d'exégètes où les successeurs se bornent à commenter la parole du maître. Il y a un épicurisme dont les théories, devenues traditionnelles, présentent des contours arrêtés ; le stoïcisme, au contraire, comme doctrine, ne désigne que des directions générales de pensée, qui pouvaient s'accommoder et en fait se sont accommodées de fort grandes diversités dans le détail. De toutes les écoles philosophiques, c'est peut-être celle qui sans se briser a permis au plus de talents originaux de se faire jour.

Ce trait fondamental est dû au caractère largement synthétique de la doctrine stoïcienne. L'ancien stoïcisme, de Zénon à Chrysippe, s'est développé à une époque où les successeurs d'Alexandre s'efforçaient de fonder au-dessus des cités dont la force et l'unité étaient dans des traditions religieuses, un organisme politique tout à fait nouveau, l'État, qui ne voulait devoir son existence à aucune tradition historique, mais seulement à la volonté du chef et de ses sujets : dans la notion d'État, la raison clairement consciente s'oppose à la tradition obscure [1]. Parmi ces fondateurs d'États, il y en eut qui comprirent cette opposition et tentèrent de la résoudre : c'est ainsi qu'à l'époque même de Chrysippe, Cléomène, roi de Sparte, essayait une réforme de la constitution spartiate, dans laquelle l'idée moderne de l'État se présentait comme un retour au bon vieux droit traditionnel [2]. La tâche que s'imposèrent les stoïciens fut justement de chercher une fusion, dans toutes les sphères de la pensée et de l'action, entre des concepts opposés dont l'un représente la forme traditionnelle de la pensée, et l'autre la pensée réfléchie et rationnelle. Des contradictions, telles que celles de la philosophie et de la religion, de la loi na-

1. Cf. le rapport volontaire qui unit la cité grecque au souverain, Kaerst, *Gesch. des Hellenismus*, II, 1, 353.

2. Droysen, *Histoire de l'Hellénisme*, trad. Bouché-Leclercq, t. III, p. 521.

turelle et de la loi civile, de l'empire universel et de la cité, risquaient, si elles se maintenaient, de rendre impossible la vie grecque, et, d'autre part, aucun de ces termes ne pouvait désormais céder à l'autre. Les stoïciens s'efforcent d'effacer ces distinctions, de trouver dans l'individu lui-même (considéré comme sage) le fondement de la loi, dans la religion traditionnelle (interprétée allégoriquement) la raison universelle, dans le développement cosmologique du devenir le principe régulateur et ordonnateur. De là toutes les contradictions qu'on s'est complu à chercher, dès l'antiquité et de nos jours, dans ce système, le plus synthétique sans doute qui ait jamais existé.

Dans cet effort de conciliation, la doctrine de Chrysippe marque un moment important de l'histoire du stoïcisme; c'est Chrysippe qui a eu peut-être la conscience la plus nette des oppositions indiquées, qui les a accentuées au point que les doctrines adverses prenaient chez lui leurs armes contre lui[1]; il a fondé une seconde fois le stoïcisme, en le défendant contre les dissidents comme Ariston, et contre les adversaires. C'est du moins ce que peuvent laisser entrevoir les misérables restes de son intense activité littéraire, et la place prépondérante qui lui fut assignée dans l'école même par les stoïciens de l'époque impériale.

1. Cic., *Acad. Priora*, II, 87 (Arnim, II, 34, 12) : ab eo armatum esse Carneadem.

# LIVRE PREMIER

## LA VIE ET LES ŒUVRES

# LIVRE PREMIER

## LA VIE ET LES ŒUVRES

---

## CHAPITRE PREMIER

### VIE DE CHRYSIPPE.

C'est dans la deuxième moitié du IIIe siècle, et jusqu'aux dernières années de ce siècle [1], que se développe, à Athènes, l'activité philosophique de Chrysippe.

Chrysippe, comme la majorité des philosophes stoïciens [2], était d'origine orientale ; il naquit vers 277 dans la ville de Soles, dans l'île de Chypre où ses parents avaient émigré, venant de Tarse en Cilicie [3]. Chypre

1. APOLLOD., *Chron. ap. Diog. La.* (ARNIM, II, 2, 15) : il naît en 277 ; il succède à Cléanthe en 232, et meurt vers 204.

2. Zénon de Cittium (en Chypre), Σφαῖρος ὁ Βοσποριανός (ARNIM, I, 139, 171) ; Zénon de Tarse (ARNIM, III, 209. 11) ; Diogène de Babylone (ARNIM, III, 210, 31) ; Antipater de Tarse (ARNIM, III. 244, 19), etc.

3. C'est cette émigration qui explique l'incertitude du renseignement d'Alexandre Polyhistor (ap. *Diog. Laërce*, VII. 179 ; ARNIM, II, 1, 2).

et la Cilicie se trouvaient, au début du IIIe siècle, dans une situation profondément troublée[1]. Ces pays qui étaient à la limite des sphères d'influence des trois grands royaumes, de Macédoine, de Syrie et d'Égypte étaient le siège de luttes continuelles entre les Ptolémées d'une part, Démétrios et Antigone de l'autre; pendant toute la première moitié du IIIe siècle, à la suite de la campagne de l'année 301, où Ptolémée reprit Chypre aux Macédoniens, la domination de l'Égypte paraît pourtant y avoir été assez stable[2]; si vers 285, un peu avant la naissance de Chrysippe, Ptolémée Philadelphe fut obligé d'y étouffer une révolte, cette révolte paraît moins avoir été due au réveil du sentiment national qu'à l'ambition d'un frère de Ptolémée qui, dans un but purement personnel, poussa les Chypriotes[3]. C'est donc dans un pays où les traditions nationales avaient été violemment supprimées, où l'attachement à une seule patrie était rendu impossible par le changement continuel de

Mais Strabon (XIV, p. 671; ARNIM, II, 2, 32), Galien (*Protrept.*, 7; ARNIM, II, 3, 2), Pausanias (I, 17, 2; ARNIM, 3, 19) s'accordent à placer à Soles son lieu d'origine. C'est par Strabon (*loc. cit.*) que nous connaissons l'émigration de ses parents.

1. Sur les luttes entre Ptolémée et Démotion à l'occasion de Chypre, cf. DIOD. SIC., XX, 53, 1 et PAUSANIAS, I, 6, 6.

2. PAUSANIAS, I, 6, 8; Ptolémée reprend Chypre en 301; en 281 (id., I, 9, 1), Chypre appartenait encore à l'Égypte.

3. L'organisation nationale de l'île, qui était divisée en petites circonscriptions commandées par des dynastes, avait été supprimée vers l'an 312 par Ptolémée qui, à ce moment, était maître de l'île (DIOD. SIC., XIX, 79, 4); pour la révolte du frère de Ptolémée, cf. PAUSANIAS, I, 7, 1.

maîtres, que naquit celui qui devait avoir pour idéal moral le cosmopolitisme.

Nous ne savons rien de l'époque qui s'écoule entre la naissance de Chrysippe et son arrivée dans l'école de Cléanthe. Nous ne pouvons prendre au sérieux la légende d'après laquelle Chrysippe exerçait le métier de coureur au long stade [1]. Cette légende ne s'accorde d'ailleurs nullement avec le récit d'Hécaton [2] d'après lequel c'est à la suite d'une confiscation de sa fortune au profit du trésor royal que Chrysippe s'adonna à la philosophie. Le fait lui-même qui n'est pas invraisemblable, étant données les habitudes des Ptolémées [3], paraît pourtant peu authentique; c'est en effet un thème commun dans les vies des philosophes, et qui peut n'avoir été introduit qu'en manière d'édification.

Nous en savons un peu plus sur l'époque très longue pendant lequelle il fut le disciple plus ou moins fidèle de Cléanthe; Cléanthe ne lui cède la direction du Portique qu'à sa mort en 232, et Chrysippe avait

1. Diog. La., VII, 179 (Arnim, I, 4). Les « dolichodromes » étaient des hommes de métier soumis à un entrainement rigoureux et qui étaient en général originaires de Crète (Daremberg et Saglio, *Diction. des Antiqu. gr.*, art. « Currus », p. 1643); ceci fait un singulier constraste avec l'aspect misérable de la personne de Chrysippe (τὸ σωμάτιον εὐτελής. Diog. Laerce, VII, 182; Arnim. II, 2, 5). Une légende analogue sur Cléanthe (Diog. La., VII, 168; Arnim, I, 103, 4) suffit d'ailleurs pour rendre la nôtre suspecte.

2. Apud Diog. La., VII, 182; Arnim, II, 2, 3.

3. Notamment en Chypre; cf. la confiscation de l'année 312 rapportée par Diod. Sic. (XIX, 79, 4).

déjà à ce moment une cinquantaine d'années [1].

Dans l'école de Cléanthe, il faisait montre de sa force dialectique, au point de blesser l'amour-propre du maître, comme en témoignent les regrets qu'il manifestait ensuite; il n'avait besoin, disait-il, que du seul énoncé des dogmes, et il se réservait d'en trouver à lui seul la démonstration [2]. Ceci n'indique aucun différend sur le fond des idées avec son maître, mais seulement l'orgueil d'un disciple qui pensait pouvoir compléter par lui-même l'enseignement qu'on lui donnait. Est-ce que ces froissements d'amour-propre aboutirent à une brouille? C'est ce que nous fait croire un renseignement de Dioclès [3]. En tout cas, cette brouille n'eut lieu au plus tôt qu'après 247 (Chrysippe était alors âgé de trente-trois ans); en effet nous savons [4] que Ptolémée Evergète qui monta sur le trône en cette année, écrivit à Cléanthe pour lui proposer de venir lui-même à sa cour, ou de lui envoyer un de ses disciples; Cléanthe propose d'abord le voyage

1. Nous n'attachons aucune importance au renseignement de Dioclès (Diog. La., VII, 179; Arnim, II, 1, 4) d'après lequel il aurait été le disciple de Zénon *ou* de Cléanthe; même en reculant la mort Zénon jusqu'en 263, Chrysippe n'aurait pu être son disciple.

2. Diog. La., VII, 179; Arnim, II, 1, 10.

3. Diog. La., VII, 179; Arnim, II, 1, 5 : (Χρύσιππος) ἔτι τε ζῶντος ἀπέστη αὐτοῦ (Κλεάνθους).

4. Diog. La., VII, 183; Arnim, II, 2, 23. Le Ptolémée dont il s'agit ne peut être le Philopator chez qui nous retrouvons également Sphaeros (Diog. La., VII, 177; Arnim, I, 141, 8) puisque celui-ci ne monte sur le trône qu'en 222.

à Chrysippe qui refuse et il envoie Sphaeros. Ainsi Chrysippe resta sans doute longtemps un disciple fidèle.

Cette brouille alla-t-elle jusqu'à la palinodie complète, que rapporte Sotion d'Alexandrie? Est-il vrai qu'il fréquenta l'Académie, rivale du Portique, qui était alors dirigée par Arcésilas jusqu'en 240, puis par Lacydes? Diogène [1] rapporte ainsi cette tradition : « A la fin ayant fréquenté l'Académie, il philosopha avec Arcésilas et Lacydes; c'est pour cela qu'il fit un essai *pour l'habitude et contre l'habitude;* et il usa, au sujet des grandeurs et des quantités, du système des Académiciens. » Cicéron nous fait connaître le contenu du traité *pour l'habitude,* dans lequel Chrysippe avait collectionné tous les arguments des Académiciens contre le critérium de la vérité; Carnéade, ajoute-t-il, n'avait pas besoin d'en inventer de nouveaux mais se contentait d'y puiser [2]. Dès lors, étant donnée l'invraisemblance intrinsèque d'un Chrysippe académicien, l'on peut bien croire que le récit de Sotion n'est qu'une simple supposition, destinée à expliquer la présence des théories académiciennes exposées pour elles-mêmes dans les écrits de Chrysippe. Il ne doit donc rester de cette tradition que le désir qu'avait Chrysippe d'une information exacte et minutieuse sur les arguments de ses adversaires.

1. VII, 183; Arnim, II, 2, 9.
2. Cf. ci-dessus, p. 3, n. 1.

L'Athènes dans laquelle Chrysippe devait exercer le scholarchat du Portique, depuis 232 jusqu'aux dernières années du IIIe siècle, était bien différente de l'Athènes de l'époque de Zénon et des débuts de Cléanthe. Après la guerre de Chrémonide, pendant laquelle les Athéniens, insuffisamment soutenus par les Lacédémoniens et les Égyptiens, essayèrent une dernière fois de sauvegarder leur indépendance contre la Macédoine, la ville tombée en 263 entre les mains d'Antigone perd toute importance politique et ne peut se relever de ce coup; elle reste et restera toujours en dehors de la politique compliquée des ligues que forment entre elles les cités helléniques, soit pour se déchirer mutuellement, soit pour se défendre contre les prétentions des grands empires voisins, ou leur servir d'instrument. Athènes acquiert à ce moment ce caractère de ville d'université, où les lettres et les arts sont cultivés pour eux-mêmes, caractère qu'elle gardera jusqu'à la fin de l'histoire de la philosophie païenne. Elle devient le foyer d'une culture cosmopolite qui se répand à travers tous les pays de civilisation hellénique. De ces écoles sortent des conseillers ou des amis des rois; le stoïcisme en particulier a eu, par ceux de ses adeptes qui fréquentaient les cours royales de l'époque, une influence assez facilement appréciable en quelques cas, mais toujours certaine. Antérieurement, l'amitié qui unissait Anti-

gone, le roi de Macédoine, avec Zénon, et aussi avec Arcésilas, est un fait bien connu[1] : mais à notre époque même semble remonter l'usage, chez les rois, d'inviter les chefs d'écoles à leur fournir des conseillers[2]. L'on connait le rôle très important que le stoïcien Sphaeros, disciple de Zénon, a joué dans l'effort que Cléomène tenta, de 230 à 223, pour rétablir les antiques mœurs spartiates[3]; peu après, le même Sphaeros se trouve à Alexandrie à la cour du roi Philopator[4]. Un autre disciple de Zénon, Persée, est l'ami d'Antigone, roi de Macédoine[5].

Ainsi s'affirmait dans cette Athènes, détachée de ses traditions nationales, le caractère cosmopolite et universaliste du stoïcisme. Cependant, plusieurs anecdotes nous font voir que ces fréquentations royales n'étaient pas sans danger pour la dignité des philosophes; les railleries auxquelles ils étaient en butte, les flatteries auxquelles ils étaient tenus envers le roi, ou dont ils étaient l'objet de la part de ceux qui par eux voulaient approcher du maître, s'accordaient mal avec la sagesse stoïcienne[6]. Ce furent sans doute ces dangers que com-

1. Diog. La., VII, 6 (Arnim, I, 4, 24).
2. Diog. La., VII, 183 (Arn., II, 2, 23).
3. Plut., *Vita Cleom.*, 2 (Arn., I, 140, 22); *ibid.*, 11 (Id., 31).
4. Diog. La., VII, 177 (Arn., I, 141, 8).
5. Id., VII, 6 (Arn., I, 97, 18); cf., Id., II, 22.
6. Pour Sphaeros, Diog. La., VI, 177 (Arn., I, 141, 9). — Ariston, flatteur de Persée, Athen., VI, 251b (Arn., I, 96, 22).

prit Chrysippe et qui l'amenèrent à se faire du rôle social de la philosophie une idée assez différente. De bonne heure, il prend envers les monarques des nouveaux empires une attitude fort réservée, il refuse à Cléanthe d'aller représenter le stoïcisme à la cour d'Égypte[1], et malgré l'usage courant, aucun de ses nombreux traités ne fut jamais adressé à un roi[2]. Il fit de l'enseignement et de la rédaction de ses traités sa tâche exclusive. A l'exemple de la cité d'Athènes qui abandonne tout rôle politique direct, Chrysippe refuse de servir la cause stoïcienne autrement que par l'influence indirecte de l'éducation[3].

Les quelques anecdotes que nous ont conservées nos sources sont unanimes à le représenter comme un maître soucieux avant tout de la bonne tenue et de la régularité de son école, et comme un écrivain laborieux accomplissant infatigablement sa tâche quotidienne[4] : il ne quittait pas la société de ses disciples et de ses partisans[5]. La régularité de ses heures de

1. Cf. Diog. La., VII, 183 (Arn., II, 2, 25).
2. *Ibid.* (Arn., II, 2, 21).
3. Si Chrysippe considère comme une fonction du sage d'accepter, le cas échéant, la royauté ou de fréquenter les rois (c'est là la règle du premier livre des *Vies*, cf. les textes réunis Arnim, III, 173, 23 sq.), il ne songe nullement à l'influence morale que pourra exercer le sage par ses conseils, mais au profit (χρηματισμός) (*ibid.*, p. 173, l. 25 ; p. 174, l. 1, 16 et 22) que le sage peut en retirer pour lui-même.
4. Diog. La., VII, 182 (Arn., II, 2, 1).
5. *Ind. herculan.*, col. 41 (Arn., II, 3, 30).

cours est mentionnée par l'*Index d'Herculanum* d'une façon qui fait songer à la fameuse promenade de Kant [1]. Il paraît s'être occupé avec prédilection de pédagogie tant théorique que pratique : il s'efforce dans la question du salaire dû au maître, de sauvegarder à la fois ses intérêts et sa dignité [2].

Le trait le plus important de cet enseignement, c'est son caractère à la fois dogmatique et spéculatif. La tradition sophistique d'un enseignement uniquement pratique, indépendant de toute science, s'est perpétuée jusqu'à l'époque de Chrysippe ; cet enseignement, avant tout formel, consistait dans des exercices rhétoriques, où l'on apprenait à soutenir avec une égale habileté le pour et le contre sur une même question ; l'école d'Aristote, qui dès ses débuts avait admis des exercices de ce genre [3], se tranforme de plus en plus en une école de rhéteurs [4]. D'autre part, l'Académie, à partir d'Arcésilas, reprend le procédé sophistique de Gorgias : disserter contre toute opinion proposée, et aussi, semble-t-il, en faveur de toute opinion. De tels procédés d'éducation témoignaient non seulement (et peut-être

1. *Ind. herculan.*, col 38 (Arn., II, 3, 6).

2. Plut., *De Stoic. repugn.*, 20 ; Arnim, III, 175, 31 sq. : Le maître ne doit pas dans tous les cas, malgré l'usage presque universel, exiger d'abord le salaire de son enseignement ; malgré le risque, il est plus raisonnable d'attendre les progrès du disciple.

3. Cic., *Orator*, 46.

4. Lycon, le successeur de Straton, est φραστικὸς ἀνήρ (Diog. La., V, 65).

non pas surtout) du scepticisme, mais du but exclusivement pratique de l'éducation. Si l'on veut non pas un art pratique, mais une science morale, un pareil enseignement est mauvais; la vraisemblance d'une thèse opposée à la vérité risque d'emporter l'esprit, et d'ébranler la perception du vrai (περισπασθέντες ὑπ' αὐτῶν); ceci ne convient qu'à ceux qui veulent suspendre leur jugement. Ce n'est pas que Chrysippe désapprouve entièrement l'exposition des thèses adverses; mais il ne faut les exposer, qu'en détruisant ce qui en fait la vraisemblance [1].

Chrysippe mourut dans la 143[e] olympiade (208-204) [2]. Sa mémoire fut conservée par les Athéniens qui lui élevèrent une statue au Céramique, mais fut, semble-t-il, surtout entretenue par un de ses deux neveux et disciples, Aristocréon [3].

1. *De Stoïc. repug.*, 10. Cf. Arnim, *Dio von Prusa*, p. 82.

2. Apollodore, *Chron.* ap. *Diog. La.*, III, 183; Arnim, II, 2, 16. Sa mort donne lieu à des anecdotes dont aucune ne porte le caractère de l'authenticité (cf. *ibid.*, l. 13, et l. 18).

3. Il paraît avoir été lié de grande amitié avec ce neveu, à qui il adresse un grand nombre de ses traités (cf. la liste de Diog. La., VII, 180; Arnim, II, p. 7, l. 33, 35, 40; p. 8, l. 3, 4, 7; p. 9, l. 34, 39; p. 10, l. 3), et qui compose pour lui une épithaphe (Plut., *De stoïc. rep.*; Arnim, II, 3, 22).

## CHAPITRE II

### LES ŒUVRES DE CHRYSIPPE.

Une liste incomplète des titres des œuvres de Chrysippe, rapportée par Diogène Laërce [1], des fragments dont la plupart ne dépassent pas quelques lignes, et dont quelques-uns seulement sont rapportés à un traité déterminé [2], enfin des fragments, jusqu'ici assez courts et assez peu importants, découverts dans des papyrus, mais dont on peut toujours espérer voir le nombre s'accroître, voilà tout ce qui reste des sept cent cinq traités [3] qu'avait composés l'infatigable Chrysippe. Nous ne pouvons en effet faire entrer en ligne telles ou telles parties importantes des traités philosophiques de Cicéron ou d'autres auteurs dans lesquels les érudits modernes ont cru discerner comme modèles des écrits de Chrysippe : ces attributions sont quelquefois bien

1. VII, 189 (Arn., II, 4, 34 sq.).
2. Arnim a dressé (*Fragm.*, III, 194 sq.) une table de ces fragments.
3. Diog. La., VII, 179 (Arn., II, 1, 17).

hypothétiques, et dans le meilleur cas, ne dépassent pas une ressemblance de style ou de doctrine. Nous nous en tenons actuellement à ce qui est sûrement attribuable à Chrysippe.

Les circonstances étaient peu favorables, dès l'antiquité, à la conservation des écrits de Chrysippe ; le stoïcisme a toujours été vivant et se transformant ; il n'a donc jamais possédé comme l'école de Platon et d'Aristote, des commentateurs dont toute l'activité consistait à classer et à expliquer les textes des maîtres. Il est très remarquable que les principaux fragments de Chrysippe que nous possédons, sont dûs à ses contradicteurs, aux réfutations de Plutarque et de Galien. Ses œuvres n'eurent à l'époque hellénistique et romaine que peu de lecteurs ; s'il faut faire exception pour quelques-uns de ses traités, qui se trouvent dans toutes les mains[1], Galien se vante comme d'un fait exceptionnel, d'avoir lu des traités logiques de Chrysippe[2], et Plutarque dans ses réfutations des stoïciens, paraît se servir d'extraits de Chrysippe[3]. Au reste la lecture devait en être rendue très pénible par un style obscur, et diffus ; l'argumentation était sans cesse interrompue par des étymologies, des citations de poètes qui faisaient

1. Par exemple le περὶ ψυχῆς (Arn., II, 236, 27).

2. Ἀναλίσκει καὶ κατατρίβει τὸν ἡμῶν τὸν χρόνον (*De Hipp.*, plac. II, 2; Arn., II, 237, 67). Cf. *id.*, *De libr. propr.*, 11 (Arn., II, 76, 16).

3. Cf. Arnim, *Fragm.*, I, p. x.

l'objet des railleries des adversaires de Chrysippe[1]. Au temps d'Épictète, ses œuvres étaient considérées comme des textes d'explication, que l'on étudiait dans les écoles, et sur le sens desquels on disputait sans s'entendre toujours[2]. Dès l'époque de Cicéron, on avait perdu le goût de ces formules sèches, de ces argumentations réduites au squelette qu'employaient avec prédilection Chrysippe et ses prédécesseurs[3]. Cicéron comme Sénèque[4] préfère, particulièrement dans les questions morales, un exposé plus large, plus populaire, dont le type serait plutôt à chercher dans les diatribes cyniques de Bion de Borysthène. Ce que l'on tirait des écrits de Chrysippe, c'était plutôt des citations de poètes qui encombraient ses œuvres[5]. L'on comprend donc comment nous sommes réduits à une connaissance aussi imparfaite et fragmentaire : essayons cependant d'utiliser ces quelques données pour nous représenter du mieux possible, dans leur ensemble et dans leur détail, les écrits de Chrysippe.

1. Gal., *De Hippocr. plac.*, II. 2 (Arn., II. 237, 4); Diog. La., VII, 179 (Arn., II, 1, 20 sq.); Gal., *De diff. puls.*, 10 (Arn., II, 10, 39 sq.).

2. *Enchirid.*, 49.

3. Cf. Cic., *Tusc.*, III. 6, 1. 3 : « Breviter adstringere solent argumenta (sc. Stoïci) » à propos d'arguments qui viennent sans doute de Chrysippe; cf *ibid.*, 10, 22 : « concluduntur contortius ».

4. Critique de cette méthode chez Zénon, a propos de la question de l'ivresse : *Epist.* 83, 18.

5. Cf. Elter, *De gnomologiorum graecorum origine*, p. 13.

### § 1. — Le catalogue de Diogène Laërce[1].

Ce catalogue comprend d'abord une liste de 119 écrits logiques, divisée en cinq groupes, qui sont eux-mêmes subdivisés, puis une liste de 43 écrits éthiques, divisée en trois groupes et qui s'interrompt brusquement au milieu d'un titre. Parmi les écrits logiques, quelques-uns portent sur des sujets d'ensemble, mais la plupart se restreignent à l'étude d'un chapitre de la logique. Les détails que donne Sextus sur la logique des stoïciens en général, nous font comprendre quelques-uns de ces titres qui, autrement, resteraient énigmatiques à cause de la nouveauté du vocabulaire stoïcien. Malgré cette aide, nous ne pouvons guère utiliser ce catalogue pour nous faire une idée de la marche systématique de la pensée de Chrysippe; d'abord comme l'a montré d'Arnim, il est incomplet; le début manque[2]; ensuite le désordre de la classification est grand; elle ne répond pas bien à la division de la logique connue par Dioclès[3] comme étant celle de Chrysippe, la classification en σημαίνοντα et σημαινόμενα : le premier et le deuxième groupes, à l'exception de la cinquième subdivision du deuxième groupe, portent sur les σημαινόμενα,

1. Cf. Sur ce point Arnim, *Fragmenta*, etc., vol. I, p. XLVII.
2. *Loc. cit.*, p. XLVII.
3. Diog. La., VII, 62 (Arnim, II, 38, 5).

principalement sur les jugements (ἀξιώματα); la cinquième subdivision du troisième groupe et le troisième groupe tout entier portent sur les σημαίνοντα et forment une espèce de grammaire générale; le quatrième groupe enfin revient aux σημαινόμενα et comprend l'étude des raisonnements et des sophismes, tandis que le cinquième comprend les traités généraux de logique. On admettra sans peine que les groupes d'écrits concernant les σημαίνοντα devraient être, dans l'esprit de Chrysippe, les premiers de la classification. Nous connaissons par Cicéron[1] une classification des doctrines logiques de Chrysippe en cinq groupes successifs, qui ne répond pas davantage à celle de notre catalogue ; le troisième groupe est en effet formé par la question du critérium de la vérité (« qua ratione verum falsumne sit judicetur ») et n'est représenté par aucun traité dans notre catalogue[2]. Cette séparation radicale des traités logiques et des traités concernant la théorie de la connaissance est un trait caractéristique dont nous aurons ailleurs à apprécier l'importance.

Il y a le même désordre dans le groupe des écrits éthiques ; il contient un très grand nombre d'écrits lo-

1. *Orator*, 32, 115 ; Arnim, II, 43, 5.

2. De plus, comme il est sûr que la classification ne comportait pas plus de cinq groupes (cf. Arnim, *loc. cit.*), on ne peut admettre que ces titres étaient cités dans la partie manquante du premier groupe, le seul incomplet ; car les titres restants ne se rapportent nullement à la théorie de la connaissance.

giques qui s'y sont glissés subrepticement[1]. Ainsi, non seulement cet index ne vient pas de Chrysippe, mais il paraît avoir été composé ou du moins modifié par un bibliothécaire ignorant les notions les plus générales de la philosophie stoïcienne.

### § 2. — Les écrits logiques[2].

Il est impossible de rien tirer, pour nous faire une idée d'ensemble des œuvres de Chrysippe des courts fragments cités par les auteurs postérieurs ; une déclaration de principe sur l'importance des dialecticiens qui l'ont précédé (περὶ διαλεκτικῆς)[3], des définitions du jugement et de la définition empruntées aux ὅρων διαλεκτικῶν[4], une définition du destin qui vient du περὶ τῶν ὅρων[5], un fragment un peu plus long, mais non littéralement reproduit du traité περὶ τῶν στερητικῶν[6], ne peuvent nous autoriser à tenter une reconstitution de ces traités. Nous connaissons un peu mieux le con-

1. Cf. les quatre dernières subdivisions du premier groupe, la deuxième subdivision du second ; cf. de plus, p. 9, l. 24, 25, 26, et les trois traités l. 28, 29, 30 qui paraissent concerner la théorie de la connaissance.

2. Les fragments rapportés par les sources à des écrits déterminés, ont été réunis dans un appendice au volume III des *Fragmenta* d'Arnim, p. 194.

3. Arn., II, 38, 21.

4. Arn., II, 62, 41 ; 75, 18.

5. Simplic., *In Aristot. categ.*, 100b (Arn., II, 51, 15).

6. Sextus, *Advers. math.*, VIII, 233 (Arn., II, 80, 21).

tenu du traité intitulé : « Première introduction sur les syllogismes[1] ». Chrysippe exposait au début les trois formes ou modes indémontrables du syllogisme stoïcien.

L'ordre des matières y ressemblait donc à celui qu'adoptait Aristote à partir du chapitre IV du livre I des *Analytiques*. Bien des raisons nous amènent à croire que ce n'est pas la seule fois que l'*Organon* d'Aristote a servi pour ainsi dire de schéma dans la disposition des matières aux études logiques de Chrysippe, soit qu'il le suivît, soit qu'il le contredît : l'exposé de Chrysippe par Simplicius montre qu'il suivait dans le problème logique des oppositions la même voie qu'Aristote en distinguant le contraire, le contradictoire, et la privation[2]. Dans le problème du possible, le principal de la discussion est consacré à discuter une thèse posée par Aristote, et dans les termes mêmes où elle avait été posée par lui : « L'impossible ne suit pas du possible[3]. » Nous ne vou-

1. Arn., II, 80, 26.

2. Ap. Simplic., *In Arist. cat.*, fragments réunis par Arnim, II, p. 49 à 52. Dans le 1er et le 2e fragment (§ 172 et 173, il ne s'agit pas de Chrysippe, mais des Stoïciens en général, mais ce fragment est lié d'une façon intime aux suivants dans lesquels Chrysippe et ses ouvrages sont nommés), Simplicius ramène tous les travaux stoïciens sur cette question au περὶ τῶν ἀντικειμένων d'Aristote (p. 49, l. 15 sq.). Même là où Chrysippe diffère d'opinion, les questions sont toujours posées de la même manière que chez Aristote. P. 51, l. 5, il examine quelques cas singuliers de privations qui n'obéissent pas à la règle générale posée par Aristote, qu'il n'y a pas de changement possible que dans un seul sens, de l'ἕξις à la privation.

3. Cf. Epict., *Dissert.*, II, 19 sq. ; Arnim, II, 93, 2-12 ; la démons-

lons pas ici entrer dans l'examen des doctrines mêmes, qui nous montrera encore mieux tout ce que Chrysippe doit à Aristote dans la position et dans la solution des problèmes logiques.

Quelques papyrus nous font pénétrer plus avant dans la manière de penser et d'écrire de Chrysippe. Nous pouvons laisser de côté le papyrus de Letronne sur les propositions négatives[1]; ce n'est, comme l'a montré d'Arnim[2], qu'un exercice d'écolier, rempli de fautes.

Restent un fragment des λογικῶν ζητημάτων, édité d'abord par Croenert (*Hermes*, 36, p. 552) puis par d'Arnim (*Fragm.*, II, 96, 24), et un fragment sur les vertus dialectiques du sage (Arnim, II, 40, 6).

La suite des idées dans le premier de ces papyrus est la suivante : dans le premier fragment très incomplet (p. 96, 29 à p. 97, 8), nous pouvons saisir seulement qu'il s'agit du pluriel et du passé. L'idée essentielle du second fragment (p. 97, 10 à 35) est la suivante : si les propositions exprimant des faits passés (ou futurs), sont elles-mêmes appelées passées (ou futures), mais si, d'autre part, la proposition doit

tration contre Aristote se fait également au moyen de cas singuliers. ALEXAND. APHROD., *In Arist. an. pr.*; ARNIM, II, 65, 15 sq. C'est encore de la discussion de la théorie d'Aristote sur la vérité des futurs contingents que part l'argumentation destinée à prouver le destin (CIC., *De Fato*, ch. 10).

1. ARNIM, II, p. 52, 36.

2. *Fragmenta*, I, VII sq.

être présente (ἐνεστός, l. 15), alors ces propositions passées devront elles-mêmes être exprimées par d'autres propositions; mais ces nouvelles propositions exprimant par hypothèse des propositions passées, doivent elles-mêmes être appelées passées et ainsi « il y a des choses passées de choses passées à l'infini » (παρεληλυθότων παρεληλυθότα μέχρι εἰς ἄπειρον, l. 26[1]). Cette discussion doit se rattacher à une discussion plus générale sur le λεκτόν, d'où il résulte que le λεκτόν dont la proposition n'est qu'une espèce, ne participe lui-même à aucune des choses réelles ou des propriétés qu'il peut exprimer. Le fragment 3, qui est de beaucoup le plus long, continue d'ailleurs cette discussion, et éclaircit notre interprétation; nous le divisons ainsi :

1° 97, 37-99, 8 : Le seul passage net est une conclusion (98, 37-99, 8) dans laquelle il est dit que ce qui a été démontré du passé et du futur s'applique aussi nécessairement au pluriel et au passif : si les propositions exprimant le pluriel ou le passif sont elles-mêmes plurielles et passives, il faut comme dans le cas précédent remonter à l'infini. « Il n'est pas possible que

1. Cette reconstitution du sens (seules les phrases finales du fragment sont à peu près complètes dans les papyrus) est appuyée sur une discussion analogue à propos du signe (Sextus, *Adv. math.*, VII, 214; Arnim, II, p. 73, 247), où il est démontré que dans la proposition appelée signe, qui conclut d'une chose présente à un fait passé ou futur, le fait a beau être passé ou futur, la proposition qui l'exprime ne participe pas à ce passé ou ce futur et est elle-même présente. (Cf. l. 33 et 34.)

dans ce dernier cas il y ait infinité et que dans l'autre il n'y en ait pas (Μηδ' ἐπὶ τούτων μὲν τὴν ἀπειρίαν γίνεσθαι, ἐπ' ἐκείνων δ' ἄρα μή, p. 99, l. 5 sq.).

2° 99, 8-100, 25 : Les passages compréhensibles ne font que résumer les points précédents, en montrant qu'il n'y a pas de jugements ou d'attributs qui soient passés, futurs ou pluriels. « Sinon il y a des pluriels de pluriels à l'infini » (99, 38 sq.).

La pensée se poursuit jusqu'ici d'une façon très claire. Elle change alors brusquement d'orientation : nous trouvons d'abord (p. 100, l. 27) une classification des représentations en vraies et fausses, compréhensibles et incompréhensibles. Puis toute la fin est destinée à étudier le cas de représentations incertaines : 1° dans la perception sensible (101, 1-101-24); 2° dans les arts (voyez la transition : ἔτι δὲ τὸ ὅμοιον τοῖς αἰσθητηρίοις καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν συντέτευχεν) (101, 24-101, 34); 3° dans les λεκτά (101, 35-110, 40.)

Voici maintenant comment paraît se développer la pensée : la classification des représentations avec la suite jusqu'à 100, 34, paraît être une introduction destinée à montrer que dans les représentations de la pensée, comme dans les représentations sensibles, il peut y avoir vérité et fausseté (voyez p. 100, l. 30 sq. : καὶ ἐπὶ τῆς διανοίας τὸ παραπλήσιον ὑπάρχει[1]).

1. Cf., p. 101, l. 6 : καὶ κατὰ τὸ ὅλον. α. . καὶ κατὰ τὴν διανοίαν. D'après ce qui précède (l. 4, ὁρατὰ καὶ ἀκουστά, etc.), je conjecture αἰσθητόν.

La fin depuis 101, 34, accumule des exemples d'erreurs dans la représentation intellectuelle qui ont pour origine des confusions du langage : il s'agit des amphibologies dont Chrysippe, comme on le sait, s'est occupé[1]. Il donne d'abord des exemples de propositions amphibologiques où le sujet ne peut être distingué de l'attribut (101, 34-102, 35); suit un certain nombre de lignes (102, 35-103, 15) trop altérées pour qu'on y puisse trouver un sens : il s'agit ensuite de mots comme ἡμέτερος qui, dans les habitudes grecques, peuvent désigner le singulier et le pluriel (102, 16-105, 5).

Des erreurs de ce genre étaient peu favorables à la thèse stoïcienne que le sage ne se trompe pas; Chrysippe lui-même avoue (p. 102, 29, 30) qu'elles s'étendent jusqu'au sage. La préoccupation de cette théorie nous explique le contenu de la conclusion (106, 34-107, 10) qui a pour objet d'éviter l'interprétation en un sens sceptique, d'exemples de ce genre : il n'y a d'erreur qu'en apparence[2].

1. Aulu-Gell., N. A., XI, 12 (Arnim, II,45, 29), pour Chrysippe tout mot est amphibologique.

2. « Il ne faut pas dire, dit Chrysippe à ces interprètes, que ceux-ci (à savoir ceux qui énoncent ces phrases amphibologiques) disent (à la fois) vrai et faux; ils n'en sont soupçonnés... que parce qu'on se trompe entièrement sur ce qui est signifié (par ces phrases). » Ensuite (l. 10 sq.) il oppose ce qui est dit (l'objet désigné par la phrase) et la phrase même (τὸ δὲ κατὰ λέξιν); sur l'objet même de la pensée, il n'y a pas d'amphibologie.

Le fragment se termine enfin par d'autres exemples d'amphibologie : d'abord les propositions énonçant des ordres[1], puis les épithètes qui n'ont pas le même sens lorsqu'elles sont appliquées à des choses et à des hommes[2]. Les derniers mots (περὶ δ' ἐκείνων ἀρκεῖ τὰ εἰρημένα) signifient que l'exposition du sujet se termine ici.

Quelle est l'idée commune qui peut relier les deux divisions de ce fragment? Dans le premier, il s'agit de montrer que des propriétés qu'on attribue d'ordinaire à la proposition (passé, futur, etc.) ne sont attribuables qu'aux événements exprimés par elle; dans le second, il est montré que des amphibologies qui paraissent exister dans la pensée ne sont en réalité imputables qu'aux propositions qui l'expriment. Dans les deux cas, par conséquent, la question est de distinguer ce qui appartient à l'expression verbale d'une pensée, de ce qui appartient à la pensée même. Le but final paraît être de montrer qu'il peut y avoir amphibologie dans le langage, sans qu'il y ait incertitude dans la pensée.

L'on trouve très apparent dans ce morceau un des

1. 107, 35-109, 37 : 1° (107, 35 à 108, 6) lorsqu'un ordre est accompagné d'une proposition relative, on ne sait si l'ordre s'étend ou non à cette proposition. 2° (108, 10-108, 40) dans des ordres de ce genre : « promène-toi, sinon assieds-toi », il y a doute si le second ordre est le dernier ou s'il ne peut être suivi d'un troisième et ainsi à l'infini. Il indique (p. 109, 18 à 27) un moyen de sortir d'embarras. 3° (109, 28 à 37) sur les ordres indéterminés.

2. 110, 9 à la fin, comme l'épithète : noirci, qui s'applique à la fois à un vêtement et à un homme.

défauts que les commentateurs d'Aristote ont reprochés le plus à la logique de Chrysippe, la substitution des exemples et des cas singuliers aux démonstrations scientifiques. Mais il manifeste en même temps un effort véritablement remarquable pour discerner les propriétés du langage de celles de la pensée; nous reviendrons ultérieurement sur cette féconde direction du stoïcisme.

Le second papyrus sur les qualités dialectiques du sage, a été beaucoup plus étudié que le premier[1]. Mais ce fragment appartient autant à l'éthique (portrait du sage) qu'à la dialectique. C'est l'exposition partielle du principe, non exprimé d'ailleurs dans notre fragment, que la dialectique, comme les autres parties de la philosophie, est une vertu du sage. Le rapprochement avec un texte de Stobée[2] a suffi pour éclaircir la suite des idées, quoique bien des détails restent obscurs[3]. Cette obscurité se trouve particulièrement à la fin (p. 41, l. 23 à la fin).

1. Édité par Arnim, *Fragmenta*, II, 40, 6 sq. Voyez pour la restitution du sens, H. von Arnim, *Ueber einen stoichen papyrus der herculanischen Bibliotek* (Hermes, 1890, p. 473), et pour l'attribution à Chrysippe, B. Keil, *Chrysippeum* (*Hermes*, 1905, p. 155), qui retrouve dans le papyrus la définition de la philosophie (p. 41, l. 20 : ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος) attribuée à Chrysippe lui-même par le grammairien Isidore de Pélusium (*Patrol. gr.*, V, 78, p. 1637, Migne).

2. *Ecl.*, II, 111 (Arnim, III, 146, 29 sq.).

3. La définition de l'ἀπροπτωσία (p. 40, l. 9 sq.) est assez claire; c'est la disposition à être sans assentiment avant la compréhension : puis du

## § 3. — Les Écrits physiques.

Notre connaissance de ce groupe d'écrits, tout imparfaite qu'elle soit, est un peu plus complète que celle du groupe précédent. Si le plus grand nombre n'est même pas connu par le titre, puisque le catalogue de Diogène n'en contient aucun, et que seulement dix-neuf sont cités par les auteurs postérieurs[1], si même parmi ceux qui sont cités, les citations ne se bornent le plus souvent qu'à quelques lignes tout à fait insuffisantes pour donner une idée générale du traité d'où elles sont tirées, nous possédons cependant de quelques œuvres d'assez nombreuses citations et assez de renseignements sur leur plan pour pouvoir les reconstituer dans leur ensemble. De plus une circonstance nous est favorable; Chrysippe avait coutume de repren-

principe μὴ δοξάζειν τὸν σοφόν (l. 21) se déduit que pour le sage il n'y a pas d'apparence (l. 23) ni de présomption (τὸ μηδ' οἴεσθαι, l. 24); il ne peut être réfuté (l. 27) ni séduit par la persuasion (l. 28), etc. La fin du développement (p. 41, l. 15 sq.) est destinée à montrer pourquoi l'on ne peut admettre chez le sage les erreurs de vision ou de calcul qui sont pourtant non pas mauvaises (φαῦλα) mais moyennes (ἀνὰ μέσον).

1. Ce sont περὶ Αὐξανομένου, π. τοῦ Διός, π. Εἱμαρμένης, π. Ἐνυπνίων, π. Ἕξεων, π. Θεῶν, π. τοῦ Κενοῦ, π. κινήσεως, π. κόσμου, π. μαντικῆς, π. οὐσίας, π. προνοίας, π. φύσεως, φυσικὰ ζητήματα, φυσικαὶ θέσεις, φυσικαὶ τέχναι, π. τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων, π. χρησμῶν, π. ψυχῆς.

Si l'on juge par le nombre des traités logiques et par le fait que Chrysippe écrivit plus de sept cents traités, le nombre des écrits physiques devait atteindre plusieurs centaines.

dre souvent, dans plusieurs traités, les mêmes sujets, sans apporter de changement ni dans les opinions, ni dans les expositions ; ce renseignement qui nous est donné par Galien est au reste confirmé par les fragments que nous possédons.

Toutefois, il ne faut pas croire que nous aboutirons par là à une idée tant soit peu complète de l'activité de Chrysippe en physique. Les extraits que nous en avons correspondent en effet naturellement aux préoccupations des auteurs qui nous les ont laissés. Ces auteurs, particulièrement Plutarque et Cicéron, vivaient à une époque où l'on s'intéressait moins aux principes rationnels de la physique qu'au tableau d'ensemble de l'univers qui en résultait et à la signification morale et religieuse qu'il prenait dans des doctrines telles que celles de la divination, des oracles et des songes. Aussi n'avons-nous ou à peu près que les titres des traités sur les principes de la physique : περὶ οὐσίας, π. κενοῦ, π. ἕξεων, π. κινήσεως, alors que nos renseignements les plus nombreux portent sur des traités comprenant un tableau d'ensemble de l'univers : περὶ προνοίας, περὶ θεῶν, π. εἱμαρμένης, περὶ φύσεως.

Cette circonstance défavorable a pesé lourdement jusqu'ici sur l'interprétation d'ensemble de la physique de Chrysippe et de la physique stoïcienne en général, qu'on a une tendance fâcheuse à réduire à une pure et simple cosmologie ou description de l'évolution du

feu artiste. Mais nous devons remettre à plus tard le développement de cette idée, et nous borner à exposer ici le contenu des œuvres dont il reste quelques fragments importants.

Περὶ φύσεως et φυσικά.

La distinction du περὶ φύσεως dont nous possédons onze fragments et des φυσικά dont nous avons conservé huit fragments est, d'après Arnim (*Fragm.*, III, 204, 42), douteuse. Examinons d'abord les fragments des φυσικά.

Nous connaissons par Diogène[1] la suite des sujets qui y étaient traités : il s'agissait d'abord des diverses dénominations de Zeus, puis de la naissance du monde, dont le premier acte était la transformation du feu en eau par l'intermédiaire de l'air, et le second le développement dans l'humidité d'un germe qui donnait naissance aux quatre éléments.

Il s'agissait ensuite de la corruption du monde. Nous avons donc ici une cosmologie complète qui suit le monde depuis sa naissance jusqu'à sa fin et qui reproduisait et dans son contenu et dans sa forme la cosmologie de Zénon (cf. p. 180, 114). C'était sans doute à propos des quatre éléments considérés comme matière (ποιοῦντα τὴν ὕλην, p. 180, l. 3) qu'il introduisait la dis-

1. VII, 135 (Arn., II, 179, 35); cf. p. 180, 15.

tinction des deux principes, actif et passif, l'un identique à la matière, l'autre à Dieu[1].

C'est encore exclusivement Diogène Laërce qui nous renseigne sur trois des sujets traités dans le second livre; la nature de la voix, celle de la semence, celle de la vision. Il était en outre question du critérium de la vérité[2]. Ces sujets paraissent se rapporter à quatre des huit parties de l'âme reconnues par le stoïcisme : mais, comme il convient dans des φυσικά, il est moins question des parties de l'âme que de leurs objets.

Du livre III, nous savons encore par Diogène qu'il y était question de la théorie propre à Chrysippe du mélange total[3].

Tous ces extraits des φυσικά ne sont pas des citations littérales ; par leur brièveté et leur généralité (sauf deux exceptions, chaque opinion est accompagnée de la liste des auteurs stoïciens qui partageaient l'opinion de Chrysippe[4]), elles ont l'aspect d'une doxographie.

C'est d'une tout autre façon que se présentent les extraits du π. φύσεως ; ce sont en général des citations litté-

1. Ap. Diog. La., VII, 139 (Arnim, II, 111, 8).

2. *La voix :* Diog., VII, 55 (II, 43, 38); *la semence :* VII, 158 (II, 211, 24); *la vision :* VII, 157 (II, 233, 28); *le critérium :* Diog., VII, 54 (II, 33, 3).

3. VII, 151 (Arn., II, 157, 36).

4. Pour la cosmogonie du livre I, Zénon et Archédème ; pour les deux principes, Zénon et Chrysippe; pour la voix, Archédème, Diogène et Antipater; pour la vision, Apollodore; pour le critérium, Antipater et Apollodore.

rales, qui se trouvent, sauf une exception, dans le traité de Plutarque *Sur les contradictions des Stoïciens.*

Les fragments du livre I peuvent se diviser, d'après leur sujet, en deux groupes : d'abord deux fragments cosmogoniques, dont l'un, sur la nuit déesse primitive, ne peut être que l'interprétation d'un vers d'Hésiode, et l'autre explique comment les astres et le soleil s'allument par suite du mouvement[1]. Le deuxième groupe[2] porte sur le mouvement éternel du monde suivant lequel tout, jusqu'aux plus petits détails, arrive rationnellement (κατὰ τὸν φύσεως λόγον). Ce livre I paraît donc avoir contenu, comme le livre I des φυσικά, toute une cosmologie.

Le livre III (nous n'avons rien du livre II)[3] paraît

1. Philod., *De Pietate*, 14 (Arnim, II, 192, 22). Le second fragment (Plut., *De Stoïcor. repugn.*, 41 [Arn., II, 179, 30]) résume en une phrase ce qui, selon Diogène, faisait l'objet du livre I des φυσικά : le changement du feu en eau; puis la production de la terre, de l'air, de l'éther, et des astres.

2. Plut., *De St. repugn.*, 34 (Arn., II, 269, 1 sq.), a ici conservé la suite des idées au moins d'une partie du livre. Le mouvement éternel est d'abord comparé à un κυκεών (breuvage composé de drogues qu'on mélange en les agitant); puis de la description du gouvernement du monde (οὕτω τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας προαγούσης), dont notre comparaison fait sans doute partie, il déduit qu'aussi bien les maladies que la santé, aussi bien le vice que la vertu, aussi bien les plus petits détails que les événements les plus importants entrent dans le plan de l'univers (l. 5 : κατὰ ταύτην (τὴν οἰκονομίαν); l. 7 : κατὰ τοῦτον τὸν λόγον; l. 11 : κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον).

3. Ou plutôt le seul fragment que nous avons (Plut., *ibid.*, 35; Arnim, II, 339, 15) répète le fragment du livre Ier sur le vice κατὰ τὸν φύσεως λόγον.

avoir avant tout envisagé le monde comme une société d'êtres moraux liés les uns aux autres : le monde est un être intelligent en rapport de société avec les dieux et les hommes[1] ; puis viennent des fragments sur la condition de l'être raisonnable en général, qui, même lorsqu'il est insensé, est cependant supérieur à l'être non raisonnable[2]. L'on ne sait où placer dans cette suite le fragment où Chrysippe accepte l'idée d'Héraclite que Zeus est la guerre[3] et la remarque sur le mépris des richesses[4].

Le livre V avait sans doute pour objet la providence ; nous savons par Philodème qu'il contenait une série d'arguments (λόγους ἠρώτα) destinés à montrer que le monde était un animal raisonnable et un dieu[5] ; mais surtout il contenait la solution de questions singulières, embarrassantes dans la théorie stoïcienne de la finalité, sur l'utilité des animaux nuisibles[6].

L'idée générale qui inspire tous ces fragments est en somme la même ; tout dans le monde est raisonnable et répond à un plan providentiel.

Nous ne pouvons nous prononcer sur l'identité du

1. PHILOD., *De Pietate* (ARNIM, II, 192, 23 sq.).

2. Sur le sage et Zeus, PLUT., *ibid.*, 13 (ARNIM, III, 141, 15) ; sur la condition de l'être raisonnable, *ibid.*, 18 (III, 188, 21).

3. PHILOD., *ibid.* (ARNIM, III, 192, 23).

4. PHILOD., *ibid.*, 20 (ARN., III, 36, 30).

5. *De Piet.*, 14 ; ARN., II, 192, 26.

6. Sur l'utilité des punaises, des mouches, de la queue du paon, PLUT., *ibid.* (ARN., II, 334, 25).

περὶ φύσεως et des φυσικά. Si le premier livre des deux ouvrages contient en effet une cosmologie, dont les traits sont les mêmes, la comparaison des autres livres est impossible. Contentons-nous de noter ce trait fort remarquable que ces traités, qui ont pour objet la physique, commencent non par l'établissement des principes abstraits, mais par une histoire du monde, une cosmologie descriptive, une cosmologie à la façon des anciens poèmes hésiodiques et orphiques[1].

## Περὶ Θεῶν.

Nous avons deux plans, et deux résumés du Ier livre de Chrysippe sur les Dieux. Le premier est dû à Cicéron[2], le second à Philodème[3]. Cicéron y distingue deux points : d'abord l'affirmation que toutes les forces de la nature sont des êtres divins, ensuite l'assimilation des dieux populaires par une interprétation symbolique à ces forces divines. Le résumé de Philodème ne paraît d'abord se rapporter qu'au deuxième point : c'est une énumération des dieux populaires avec leur assimilation aux forces naturelles; pourtant en le

1. La distinction des deux principes ποιοῦν et πάσχον est vers la fin (πρὸς τῷ τέλει) du premier livre (cf. ci-dessus p. 62, n. 1).

2. *De Nat. D.*, I, 15, 39 sq. (Arnim, II, 315, 25; cf. 316, 12) : haec quidem in primo de natura deorum.

3. *De Pietate*, 18 (Arnim, II, 315, 2 sq.); cf. l. 3 : ἐν τῷ πρώτῳ περὶ θεῶν. Ce traité, d'après son contenu, est identique au *De Natura Deorum* cité par Cicéron.

lisant avec plus d'attention, on remarque que le premier sujet y est traité à l'occasion du second[1]. Cicéron avait une raison d'isoler le premier point : l'exposition est faite en effet par un Épicurien qui veut montrer l'absurdité des dieux abstraits et irreprésentables du stoïcisme, et pour cela il en montre la nature indépendamment de leur assimilation aux dieux populaires.

L'exposé de Philodème suit donc sans doute de plus près Chrysippe, et nous pouvons considérer ce premier livre comme une espèce de lexique comprenant les multiples interprétations physiques que le stoïcisme avait trouvées de la nature de chaque dieu, sans être gêné par leurs contradictions. A cette occasion se présentaient des développements sur la nature divine des forces cosmiques et même des tentatives d'explication allégorique de mythes[2].

1. CICÉRON, 1er point : les forces divinisées sont la raison, l'âme de la nature, le monde, l'ἡγεμονικόν du monde, le destin, la nécessité, le feu, l'air, la terre, le soleil, la lune, les étoiles, l'univers, les hommes immortalisés. 2e point : les Dieux cités sont : 1° Jupiter (l'éther), Neptune (le πνεῦμα qui circule à travers la mer), Cérès ; 2° Jupiter assimilé au destin.

PHILODÈME : 1° Zeus (= logos, âme du monde, destin, nécessité, et à cette occasion, il démontre que le monde est Dieu) ; 2° Arès ; 3° les dieux assimilés aux éléments, Héphaistos, Kronos, Rhéa, Zeus ; 4° nouvelles catégories d'assimilation : Zeus (air autour de la terre), Hadès (air obscur), Poseidon (dieu de la terre et de la mer) ; 5° le soleil, la lune, les astres, les hommes immortalisés.

2. Le mythe de Rhéa à la fois mère et fille de Zeus (PHILOD., *De Pie-*

Le deuxième livre, d'après les témoignages concordants de Cicéron et de Philodème, a pour objet l'interprétation allégorique des fables poétiques sur les dieux[1]. Philodème, plus précis que Cicéron, groupe en deux classes les poèmes étudiés : d'abord Orphée et Musée, puis Hésiode, Homère, Euripide « et d'autres poètes »[2]. Sous quelle forme se présentait cette interprétation? Était-ce un commentaire continu ou un choix d'épisodes? Sans doute l'un et l'autre, suivant la nature du poète étudié. Cornutus, qui a souvent suivi Chrysippe, nous donne, dans son abrégé de théologie, le résumé d'un commentaire continu de la théogonie d'Hésiode qui peut sans doute donner une idée du commentaire de Chrysippe[3]. Au contraire, parmi les nombreuses sources qui nous ont conservé les allégories stoïciennes d'Homère, dans les commentaires sur Homère, les *Allégories homériques, la Vie et la Poésie d'Homère* du pseudo-Plutarque, il n'y a pas trace d'un commentaire continu de ce genre, mais seule-

*tate*, 13; ARNIM, II, 316, 20 sq.); les exposés de Cicéron et de Philodème sont confirmés par Diogène (VII, 148; ARNIM, II, 305, 26) sur le monde substance divine.

1. CIC., *ibid.*, 41 (ARNIM, II, 316, 11); PHILOD., *De Piet.*, 13 (ARNIM, II, 316, 16).

2. La façon dont Cicéron présente ce second livre : « fabellas ad ea accommodare, quae ipse primo libro de diis immortalibus discerat », confirme notre opinion que le premier livre était un lexique destiné à préparer les interprétations du second.

3. Chap. XVII (p. 27, l. 19 sq., éd. Lang).

ment des explications physiques de quelques mythes ou de quelques détails mythiques[1].

Nous connaissons par Plutarque quelques fragments épars du livre III; tous se rapportent, à une exception près, au dieu suprême Zeus, soit pour en montrer la nature, en tant que principe de justice[2], soit pour l'opposer aux autres dieux, en tant qu'incorruptible[3], sans besoin d'aucune sorte[4]. Un fragment, isolé des autres, sur certains effets de la vertu qu'il serait absurde de louer coïncide étrangement par le sens et par le texte avec un fragment cité au même endroit par Plutarque d'un traité intitulé : περὶ τοῦ Διός[5]. Comme dans un traité sur Zeus ce développement ne peut être qu'une digression, comme d'autre part tous les autres fragments connus du IIIe livre de notre περὶ τοῦ Διός et du περὶ θεῶν, livre III, coïncident, il n'y aura eu entre les deux que quelques différences de rédaction. Ce livre III devait donc être une exposition de ce que l'on a appelé quelquefois le monothéisme stoïcien; Chrysippe y revenait avec détail sur ce qu'il avait dit de Zeus comme loi et raison de la nature dans le premier livre.

1. Le problème de théodicée rapporté par Plutarque au livre II (*De Stoic. repugn.*, 33; Arn., II, 326, 24) pouvait se poser à l'occasion des actes mauvais attribués aux dieux par les mythes (cf. par exemple une interprétation d'Hésiode dans le περὶ δικαιοσύνης; Arnim, II, 337, 35).

2. *De Stoic. rep.*, 9 (Arnim, III, 30, 34).

3. *Ibid.*, 38; Arnim, II, 309, 20.

4. *Ibid.*, 39; Arnim, III, 313, 21.

5. *Ibid.*, 13; Arnim, III, 50, 31. 40.

Ce traité peut donc être considéré comme une sorte d'encyclopédie théologique, où domine le point de vue de l'union de la théologie populaire à la théologie philosophique, et dont l'Abrégé de Cornutus nous donne encore sans doute la moins inexacte représentation.

## Περὶ Εἱμαρμένης[1].

Eusèbe nous a conservé des fragments assez étendus d'une discussion du philosophe Diogénien contre les arguments pour le destin contenus dans ce traité de Chrysippe[2]. Ces fragments combinés avec les restes du traité chez Cicéron, Plutarque et Alexandre d'Aphrodise nous permettent d'avoir une idée assez complète de l'ouvrage.

L'ouvrage se divisait en deux livres : le premier contenait sans doute, après une définition du destin[3], les diverses démonstrations de son existence, et le se-

1. Cf. Gercke, *Chrysippea* (*Jahrbüch. für class. Philol.*, vol. XIV, 1885, p. 691).

2. Eus., *Praep. evang.*, IV, 3, p. 136 et sq. ; VI, 8, p. 262 a sq. Il est peu probable que ce Diogénien soit le grammairien du IIe siècle ap. J.-C., auteur d'une collection d'épigrammes et peut-être de proverbes (Croiset, *Litt. gr.*, V, p. 627, 982) ; son argumentation éclectique, qui admet à la fois des notions épicuriennes (137 a) et péripatéticiennes (la τύχη, p. 265), montre cependant qu'il est d'une assez basse époque. Toutefois, cette argumentation est tout autre que celle de Carnéade connue par Cicéron et que celle d'Alexandre d'Aphrodise (Diogénien distingue εἱμαρμένη et φύσις, p. 265 b, qu'Alexandre confond). Nous avons donc là une source indépendante.

3. Stobée, *Ecl.*, I, 79 (Arnim, II, 64, 18).

cond la solution des difficultés résultant de cette notion[1]. Les seuls arguments pour le destin qui se trouvent chez Diogénien sont ceux que l'on pourrait appeler les arguments d'autorité : ils sont[2] fondés sur l'existence de la divination, sur les citations de poètes[3] et enfin sur l'étymologie des noms[4] : la discussion de ce dernier argument le montre mélangé d'une façon assez confuse à un argument tiré des notions communes[5]. En dehors de la preuve par la divination, rien ne reste de la série des preuves dialectiques du destin dont Plutarque nous fait connaître la suite, et le *De fato* de Cicéron quelques détails[6]. Nous ne pouvons

1. Eus., *Praep. ev.*, VI, 8, 156 d.

2. *Ib.*, X, IV, 3, 136 d.

3. *Ib.*, 262 a-263 c; Diogénien (262 a : ἄλλοις τέ τισι χρῆται, etc.) se borne à quelques-uns des témoignages qu'employait Chrysippe.

4. *Ib.*, 263 c-265 d. Comp. Stobée, *Ecl.*, I, 79 (Arn., II, 264, 24 sq.), sur les noms des Moires.

5. Cf. VI, 8, 11, p. 264 a : en donnant leurs noms aux Moires, les hommes ont usé des notions (ταύταις ταῖς ἐννοίαις), et le reste de la critique porte sur la contradiction à admettre des notions communes vraies, tandis qu'on admet, d'autre part, que tous les hommes « sont aussi fous qu'Oreste et que Pylade ».

6. Plut., *De fato*, 11 (Arn., II, 264, 4 sq.). 1° Rien n'est sans cause (Cic., *De fato*, ch. X) ; 2° la συμπνοία et la συμπάθεια (contagio rerum, Cic., *De fato*, ch. IV, V, VI); 3° la divination (Cicéron a tiré cette preuve non de Chrysippe, mais de Posidonius; le chap. III, venant après une lacune, contient la fin de la critique des idées de Posidonius) ; 4° tout jugement est vrai ou faux (Cic., ch. X). Mais le texte de Plutarque est altéré : chez Cicéron, le quatrième principe n'est posé que pour démontrer le premier; il n'est pas un principe spécial. Par ce désordre s'explique la répétition des numéros d'ordre (τρίτον répété deux fois) dans Plutarque.

savoir si les preuves de ce genre entraient également dans le présent traité : il est cependant vraisemblable (et cela est conforme à la manière de Chrysippe) que les preuves dialectiques s'y mêlaient aux preuves d'autorité.

Le second livre, d'après Diogénien, qui en cite plusieurs passages, contenait la solution des difficultés suivantes : le destin supprime notre désir de l'éloge, et particulièrement la difficulté capitale des futurs contingents et de la suppression du libre arbitre par le destin. Diogénien expose sur quelques exemples la solution que Cicéron formule dans le *De fato*, en termes abstraits, à savoir, la distinction de la cause principale et de la cause concourante [1]. Dans le texte de Chrysippe, cette difficulté devait être introduite par des citations d'Homère, dont l'autorité devait contribuer à assurer la croyance au libre arbitre [2].

Ce traité nous fait voir d'une façon remarquablement nette cette union de la dialectique à l'autorité dans la démonstration des dogmes stoïciens, qui est, nous le verrons, un des traits caractéristiques de Chrysippe.

1. *Praep. ev.*, VI, 8, 25 sq., p. 265 d (Cicéron, *Critique de l'argument paresseux*, ch. xii et xiii; *nécessité et destin*, ch. xviii et xix). C'est sur cette distinction entre les faits nécessaires absolument et relativement que Diogénien s'appuie pour le réfuter (p. 267 a : ἐξ αὐτῆς τῆς διαστολῆς).

2. Diog., ap. *Eus. praep. ev.*, VI, 8, 2, p. 262 b (οἷς καὶ αὐτὸς ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ χρῆται).

## Περὶ Προνοίας[1].

Quelques lignes éparses du premier livre, des restes à peu près insignifiants de la fin du second livre retrouvés dans un papyrus, deux fragments du quatrième livre chez Aulu-Gelle ne nous permettent nullement de nous faire une idée de ce traité.

Heureusement nous sommes aidés, dans la reconstitution du premier livre, par le développement sur la providence que Cicéron a introduit à la fin du livre II (chap. XXIX à la fin) du *De Natura Deorum*. Chacun des fragments que nous possédons vient en effet s'insérer très exactement dans ce développement, et il n'est pas douteux, après cette comparaison, que le premier livre du περὶ προνοίας a servi de modèle à Cicéron[2]. Seule-

1. GERCKE, *Chrysippea, Jahrb. für class. Philol.*, 1885, p. 710, s'est aidé, pour la reconstitution de ce traité, des restes du II^e livre qu'il a édités d'après un papyrus d'Herculanum. Sur ce papyrus, cf. ARNIM, *Fragm.*, I, p. VI.

2. Voici les comparaisons.

| CICÉRON, *De Nat. Deorum.* | |
|---|---|
| Ch. XXXI. Animantes esse (deos), nec solum animantes, sed etiam rationis compotes (cf. plus loin : solem et lunam et coelum, et mundum ipsum, s. e. esse deos). | DIOG. LA., VII, 42 (A., II, 191, 14). Ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν (ACH., *Isagoge;* ARN., II, 201, 5). |
| Ch. XLV fin. Cujus (cœli tenuitate et calore temperatus, vitalem | DIOG. LA., VII, 139 (A., II, 194, 14), sur l'éther ἡγεμονικόν du monde |

ment les auteurs qui l'ont extrait, ne s'en sont servis que pour en tirer les doctrines les plus connues de Chrysippe (sur les astres animés, la conflagration et la rénovation du monde, l'éther) qui n'entraient pourtant dans ce livre qu'à l'état de digression, ou comme éléments des preuves de la providence. Le caractère général de ce livre est, au reste, d'après l'exposition de Cicéron d'utiliser les doctrines déjà connues sur la nature des dieux et du monde pour démontrer la providence.

Les fragments du livre II contenus dans un papyrus se rapportent à la théodicée (col. I)[1], à la liberté (col. II), aux surnoms de Zeus (col. IV)[2], à l'unité du monde (col. V), aux dieux et aux démons (col. VI), à la comparaison de la providence de Zeus dans le monde, à l'âme et à la nature dans les animaux (col. VII).

| | |
|---|---|
| et salutarem spiritum praebet animantibus. Quem complexa summa pars cœli, etc. | (doctrine particulière de Chrysippe). |
| Ch. XLVI : ex quo eventurum nostri putant, etc. (sur la conflagration et la restauration du monde). | PLUT., *De Stoïc. repugn.*, 39 (ARN., II, 185, 45). Cf. Lactance, *Divin. instit.*, VII, 23 (A., 189, 30). |

Les deux derniers fragments sont tirés de la description du monde que contient le troisième argument de Cicéron.

1. Rapproché par Arnim du fragment d'Aulu-Gelle (*N. A.*, 1, 7 ; ARN., 336, 15) ; mais Aulu-Gelle les rapporte au livre IV, et, d'autre part, la reconstitution du texte est bien hypothétique.

2. Cf. PHILOD., *De Pietate*, 15 (ARNIM, II, 305, 29) ; après le passage sur les noms des Dieux dans le π. θεῶν : Κἀν τοῖς περὶ Προνοίας μέντοι τὰς αὐτὰς ἐκτίθησι συνοικειώσεις τῇ ψυχῇ τοῦ πάντος καὶ τὰ ὀνόματα ἐφαρμόττει.

Du livre IV, nous connaissons par Aulu-Gelle[1] deux fragments sur le problème du mal. Que ce problème fût ou non le seul objet du livre IV, il est remarquable que nous trouvions ici un trait déjà indiqué à propos du περὶ Εἱμαρμένης de la composition des livres de Chrysippe; contrairement au procédé d'Aristote, il expose d'abord le dogme de l'école, et arrive seulement ensuite aux difficultés que soulève la question. Les écrits ont la même allure dogmatique que nous avons constatée dans sa méthode pédagogique[2].

## Περὶ Ψυχῆς.

Les fragments du traité que Galien a insérés dans son traité *Sur les Dogmes d'Hippocrate et de Platon*, sont assez nombreux et assez importants pour que H. von Arnim ait tenté de reconstituer dans sa continuité la deuxième partie du Ier livre (*Frag.*, II, p. 258, 31 sq.).

Ce premier livre se divisait en deux parties : la première sur la substance de l'âme, la seconde sur le siège du ἡγεμονικόν dans le cœur (ARN., II, 239, 17-21). L'introduction à cette seconde partie montre que, si tout le

1. *N. A.*, VII, 1; ARN., II, 335, 27 sq.
2. Cf. ci-dessus, p. 15-16.

monde s'entend sur la place des autres parties de l'âme, on ne s'entend pas au contraire sur le siège du ἡγεμονικόν [1]. Sans s'arrêter à discuter les opinions qu'il cite [2], Chrysippe commence tout de suite à démontrer, en s'appuyant sur les notions communes, que la place du ἡγεμονικόν est dans le cœur. Le nerf de la démonstration paraît avoir été cette proposition que Chrysippe acceptait sans la démontrer : si les passions sont dans le cœur, la partie rationnelle y est aussi [3]. Pourtant il paraît avoir aussi tenté de démontrer directement [4] que la raison est dans le cœur.

Sans pouvoir arriver à trouver toujours la suite de ces arguments, on peut les classer de la façon suivante : Le premier est un appel à la conscience : l'homme sent directement les passions et particulièrement la colère dans le cœur [5]. Viennent ensuite des témoignages poétiques pour la localisation de la passion dans le cœur [6] (tandis que d'autres témoignages se rapportent à la localisation de la raison).

1. Arn., II, 238, 32-239, 15.
2. Arn., II, 239, 25.
3. Cf. Galien; Arn., 241, 39; les arguments de Chrysippe supposent tous ce principe que τὸ θυμούμενον est à la même place que τὸ λογιζόμενον (cf. 242, 8)
4. Cf. 245, 14.
5. 240, 37.
6. 241, 30; 251, 7; 248, 33.

Il indique encore des expressions communes, des gestes[1] qui sont favorables à la théorie. Enfin les deux derniers arguments sont une étymologie[2], et l'origine de la parole qui, par la trachée, vient de la région du cœur[3].

Galien témoigne que Chrysippe ne répond aux difficultés qu'après avoir exposé ses opinions : la première est une difficulté d'ordre médical sur l'origine cérébrale des nerfs[4] ; la seconde, une objection venant de Platon[5] ; la troisième est tirée d'expressions habituelles qui contredisent la localisation dans le cœur[6] ; la quatrième enfin est le mythe d'Athéné, d'après lequel cette déesse symbole de la pensée est sortie du cerveau de Zeus[7] ; on peut admirer dans la réponse qu'y fait Chrysippe toute la subtilité de son exégèse d'Hésiode[8].

Telle est la seconde moitié du premier livre du traité *sur l'âme :* elle mérite en somme l'appréciation sévère de Galien qui lui reproche de substituer aux démonstrations scientifiques des développements vulgaires

1. 242, 15 ; 245, 14 ; 247, 26 ; 247, 27.
2. 243, 10 ; 237, 31 ; 245, 15, 26 ; 246, 1.
3. 237, 38 ; 245, 34.
4. 244, 10 ; 250, 25 ; 250, 32 ; 251, 1.
5. 246, 3.
6. 248, 15.
7. 249, 11.
8. 256, 11.

et rhétoriques (ἰδιωτικά τε καὶ ῥητορικὰ λήμματα)[1]. Cette seconde partie était précédée d'une première partie sur l'essence de l'âme (ὑπὲρ οὐσίας ψυχῆς)[2] sur laquelle nous avons peu de renseignements : on y trouvait sans doute la comparaison, connue par Chalcidius, du ἡγεμονικόν avec l'araignée placée au centre de la toile[3].

## § 4 — Les Écrits éthiques.

### Περὶ Παθῶν.

Galien, dans son traité *Sur les Dogmes d'Hippocrate et de Platon,* a conservé de longs extraits du Περὶ Παθῶν de Chrysippe. Ce traité, extrêmement long[4], se divisait en quatre livres dont les trois premiers renfermaient des recherches logiques sur la nature des passions, et le quatrième portait sur les moyens de les guérir[5].

Dans le *premier livre,* il expliquait d'abord deux définitions connues de la passion en se bornant au

1. 237, 1.

2. 238, 27. Galien rappelle que Chrysippe avant de parler de la localisation de l'âme, a étudié les diverses parties de l'âme : c'était donc l'objet de la première partie.

3. 236, 12.

4. Chaque livre était double des livres de Galien (Arnim, III, 111, 11).

5. Division indiquée par Galien, *De locis affectis*, III, 1 (Arnim, III, 111, 2 sq.); pour l'ordre, Gabien (A., III, 112, 19-20 *id.*, 113, 7); le dernier livre est appelé à la fois ἠθικόν et θεραπευτικόν.

rôle d'exégète[1]. Il pose ensuite la difficulté suivante sur la nature des passions : sont-elles des jugements ou des phénomènes accompagnant le jugement[2]? La deuxième théorie, au dire de Galien, se trouve être celle de Zénon qui ramène les passions à des mouvements d'expansion ou de contraction de l'âme[3]. Ainsi Chrysippe se borne exclusivement ici à discuter le sens de la théorie intellectualiste des passions, et, comme le fait ressortir Galien, il refuse de sortir des thèses purement stoïciennes, pour examiner les thèses anti-intellectualistes, telles que celles de Platon. Nous n'avons malheureusement rien conservé de l'argumentation de Chrysippe ; nous n'en connaissons que les définitions des passions génériques, qui suivaient dans le même livre[4]; ces définitions qui réduisaient les passions à des opinions, étaient sans doute assez nou-

1. Arnim, III, 113, 13 sq. : les paroles de Chrysippe sur la première définition (ἄλογόν τε καὶ παρὰ φύσιν κίνησιν ψυχῆς) se trouvent l. 27 où il explique ἄλογον par ἀπειθὲς λόγῳ ; sur la seconde (πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς), p. 114, l. 1 sq., où il l'explique par la comparaison du coureur qui ne peut retenir son élan. Il déduisait sans doute de la première définition que les animaux ne pouvaient pas avoir de passions (III, 114, 25) ; puis il distinguait les passions des vices (*ib.*, 33) en empruntant des exemples à la mythologie.

2. Arnim, 112, 25 : ἐν δὲ τοῖς ἐφεξῆς indique que cette question suivait celle des définitions de la passion (τῶν ὁρισμῶν τοῦ πάθους, 23) et p. 113, l. 1. indique qu'elle faisait partie du premier livre.

3. Arnim, III, 113, 4.

4. Dans le même livre ; cf. Arnim, III, 116, 17 : ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ; pour les quatre définitions, cf. p. 115, 26 sq. ; trois passions sont des δοξαί, et la quatrième, l'ἐπιθυμία, est une ὄρεξις, c'est-à-dire ὁρμὴ λογική.

velles, puisque Chrysippe, dans le cours de son exposé, se servait des définitions traditionnelles de la peine et du plaisir[1].

La seule question qui reste du *deuxième livre* est celle du relâchement des passions, et plus particulièrement du chagrin par l'effet du temps. Cette question est liée à la théorie de la passion-jugement, dont elle paraît chercher avant tout à résoudre une difficulté ; si, en effet, la passion s'affaiblit alors que l'opinion reste la même, ne s'ensuit-il pas que la passion est autre chose que l'opinion? Ce qui change par le temps, répond Chrysippe, n'est pas le jugement, mais le phénomène de contraction (συστολή) qui s'y ajoutait d'abord[2].

Dans le *quatrième livre* (ἠθικόν ou θεραπευτικόν), l'on peut seulement mentionner quelques thèmes, sans être sûr de leur suite[3]. D'abord le rapprochement entre l'art médical et la thérapeutique des passions[4];

1. 116, 3 sq. Galien le lui reproche, sans doute à tort, comme une contradiction. L'on possède, en outre, un fragment du premier livre sur la disposition aux passions, comparée à la disposition aux maladies (p. 117, 1; cf. p. 117, 14 : διὰ τοῦ πρώτου τῶν λογικῶν).

2. 117, 20 sq. Pour Chrysippe, ces phénomènes corporels étaient donc des éléments de la passion, mais non la passion tout entière, ni l'essentiel.

3. Le quatrième livre répétait, suivant les habitudes de Chrysippe, les développements du premier sur la définition de la passion.

4. Cette comparaison allait très loin. Le fragment 120, 15, montre la nécessité d'un médecin de l'âme puisqu'il y a un médecin du corps; le fragm. p. 124, l. 37, donne au médecin des passions une règle analogue

puis la comparaison de l'état de santé et de la maladie dans le corps et dans l'âme [1]. Il est probable que ce livre renfermait en outre de nombreux conseils à l'adresse du médecin des passions, beaucoup plus encore que du malade ; dans de courts fragments que Galien ne donne que pour essayer de mettre Chrysippe en contradiction avec lui-même, nous trouvons des maximes concernant les réprimandes [2]. Il est probable que cette « thérapeutique » formait à elle seule un tout complet. On peut l'inférer de ce que Chrysippe y revenait sur les définitions des passions qu'il donnait dans le premier livre [3].

### Περὶ Βίων.

L'objet de ce traité était certainement d'examiner les divers genres de vie dans leur rapport avec l'activité philosophique. Ce traité dont l'intérêt devait être très grand (puisqu'il contient le jugement, fait

à celle de la déontologie hippocratique en matière médicale : ne pas se préoccuper des doctrines philosophiques du malade pour le guérir.

1. III, 120, 31. 37 ; 121, 14. 19. 22. 25. 35 ; 122, 3 ; 123, 16. 21. 28.

2. III, 126, 3. 12 ; cf. 125, 26 ; il est probable qu'il examinait tour à tour les remèdes des diverses passions.

3. Cf. III, 126, 25, où il explique le παρὰ φύσιν de la première définition de la passion ; 130, 8, sur la seconde définition (πλεονάζουσα ὁρμή) ; les fragments 125, 12. 16. 20 se rattachent à la première définition ; le fragment 128, 22 (comparaison avec le coureur) à la seconde.

au point de vue stoïcien des diverses occupations possibles des hommes, tant dans la vie individuelle que dans la vie sociale), ne nous est malheureusement connu que par quelques fragments conservés dans un ouvrage de Plutarque et quelques sèches formules de Diogène Laërce. Parmi les divers genres de vie dont l'appréciation nous est connue, il n'en est pas un que Chrysippe juge incompatible avec la philosophie ou plutôt avec la sagesse : la vie royale, la vie de courtisan, les occupations politiques, les occupations commerciales[1] sont successivement examinées et admises : il y met seulement cette condition que le sage en retirera quelque profit[2].

Le *quatrième livre* du traité semble avoir eu pour principal objet la vie de loisir (σχολαστικὸς βίος). Chrysippe dénonce à ce propos l'erreur des péripatéticiens et des Épicuriens qui considèrent la vie de loisir comme appartenant au philosophe dès le début de son activité[3]. Puis, pénétrant dans le détail de l'organisation des écoles philosophiques, il formule des règlements, aussi bien des règlements concernant la

1. La vie royale et la vie civile formaient deux objets du premier livre (Plut., *De Stoïc. repugn.*, 2 ; Arnim, III, 173, 30 sur la vie royale ; Diog., VII, 121 ; Arn., III, 175, 3 sur la vie politique) ; le commerce était examiné dans le second livre (Diog., VII, 118 ; Arn., III, 172, 6).

2. Plut. (Arn., 173, 25 : χρηματιζόμενον ; 174, 1 : ἕνεκα χρηματισμοῦ). Cf. Stobée, *Ecl.*, II, 7 (Arn., III, 172, 16), χρηματισμούς.

3. Plut., *De Stoïc. repugn.*, 2 ; *ibid.* 20 (Arn., III, 176, 15, 28).

vie matérielle[1] qu'un véritable programme pédagogique[2].

### Περὶ τῆς Πολιτείας.

Ce traité semble, d'après ce qui nous en reste, à rapprocher du précédent. Chrysippe s'y demandait non pas sans doute quelle était la nature du gouvernement, mais les règles de conduite à adopter par le sage vivant dans la cité. S'il affirme, en visant Épicure, que la vie de la cité n'a pas pour but le plaisir, cette affirmation n'est faite que pour amener une diatribe contre le luxe[3]. La Πολιτεία de Platon a pu être pour lui l'occasion d'introduire un développement sur la communauté des femmes et sur l'inceste, dont il admet la légitimité[4].

Des autres œuvres morales, nous pouvons connaître seulement quelques-unes des questions qui y étaient traitées, sans en comprendre du tout la composition ni le but. Le Περὶ Δικαιοσύνης paraît s'être[5] occupé

1. Sur le salaire du maître qui ne doit pas être exigé à l'entrée dans l'école (Plut., *De Stoic. repugn.*, 20; Arn., III, 176, 3).

2. Sur l'ordre des matières de l'enseignement philosophique. Plut., *De Stoic. repugn.*, 9 (Arn., II, 16, 30); *ibid.*, 10 (Arn., II, 90, 3).

3. Plut., *De Stoic. repugn.*, 21 (Arn., III, 177, 10); la critique d'Épicure est suivie d'une citation d'Euripide et d'une anecdote sur Diogène qui doivent avoir fait partie d'un développement contre le luxe.

4. Diog. La., VII, 131; VII, 187 (Arn., III, 183, 8; 185, 17); Sextus Empiric., *Math.*, XI, 192; Id., *Pyrrh. Hyp.*, III, 246 (Arn., 115, 20.25).

5. Explication de théodicée à propos des châtiments infligés par les Dieux, suivant Hésiode (Plut., *De Stoic. repugn.*; Arn., II, 337, 35).

non moins de la justice divine que de la justice humaine. Sur la vertu même de la justice Chrysippe démontrait contre Épicure que, parmi les vertus, la justice n'existait plus si on admettait qu'elle était désirable, non par elle-même, mais pour le plaisir qui en résultait[1].

Les autres fragments[2] ne nous éclairent pas sur la marche et le sens de la pensée.

Le Περὶ Δικαιοσύνης πρὸς Πλάτωνα n'est pas nécessairement différent du précédent traité. Il y parle, comme dans le précédent, de la crainte des châtiments envoyés par les dieux, mais pour se moquer de l'usage qu'en avait fait Platon pour inspirer la justice[3]; il y répète (mais la critique s'étend d'Épicure à Platon) que toutes les vertus sont supprimées si l'on admet un autre bien que l'honnête[4]. Au surplus, le contenu des autres fragments paraît encore indiquer un examen de détail des doctrines platoniciennes sur la justice[5].

1. Plut., *De Stoïc. repugn.*, 15 (Arn., III, 8, 10).

2. Sur la justice envers les animaux, D. L., VII, 129 ; sur l'accusation de fiction au sujet du sage stoïcien, Plut., *De Stoïc. repugn.*, 17 ; III, 146, 1 ; sur la nécrophagie, Sext., *Math.*, XI, 192 ; Arn., III, 186, 3, 10 ; sur l'utilité des combats de coqs, Plut., *De Stoïc. rep.*, 32 ; A., III, 177, 1 sq.

3. Plut., *De Stoïc. rep.*, 15 ; III, 77, 21.

4. *Ibid.*, 15 ; III, 37, 16.

5. *Ibid.*, 16 ; III, 70, 37 montre que la simplicité de l'âme exclut la thèse platonicienne de la justice dans l'individu (la conjecture d'Arnim a éclairci ce passage) : Plut., *De comm. not.*, 25 (III, 10, 29) : c'est sans doute à Platon qu'il concède que certaines craintes ou peines peuvent nous nuire sans nous rendre plus méchants.

Les Περὶ Δικαιοσύνης Ἀποδείξεις étaient des séries de démonstrations relatives à la justice, qui peuvent avoir formé une œuvre à part, mais aussi avoir été extraites des traités précédents.

Nous en connaissons deux : la première contient trois arguments tendant à démontrer qu'on peut être injuste envers soi-même[1], la seconde montre comment la justice implique les autres vertus[2].

Les autres fragments que nous possédons des traités moraux, si intéressants qu'ils puissent être en eux-mêmes, sont trop peu caractéristiques pour nous faire connaître dans leur ensemble les traités d'où ils sont tirés.

1. Plutarque qui la cite (*De Stoic. rep.*, 15 ; A., III, 71, 11) en fait voir la contradiction avec la précédente critique de Platon ; cette critique subsiste cependant tout entière, puisque la démonstration admet qu'on est injuste envers soi-même seulement à condition de l'être envers autrui.

2. Plut., *De Stoic. repugn.*, 15 (Arn., III, 73, 14) ; Chrysippe démontre encore ici à sa façon une thèse de Platon.

# LIVRE II

## LES DOCTRINES

# LIVRE II

## LES DOCTRINES

---

## CHAPITRE PREMIER

### LA LOGIQUE.

#### § I. — La Dialectique.

Il est probable qu'Aristocréon en composant l'épitaphe de Chrysippe, a voulu indiquer ce qu'il considérait comme essentiel dans le rôle de Chrysippe, en l'appelant « le couteau tranchant des lacets académiques » [1]. La postérité a souscrit à ce jugement, qui considère son activité dialectique comme la plus importante. La tâche à laquelle se serait donné Chrysippe, aurait été, non l'invention de nouvelles doctrines, de

1. Τῶν Ἀκαδημιακῶν στραγγαλίδων κοπίδα (Arn., II, 3, 24).

nouveaux points de vue, mais la consolidation des doctrines stoïciennes, au moyen d'une savante dialectique qui permit d'en faire un tout organisé, une « somme »[1] capable d'en imposer à ses adversaires.

Chrysippe serait moins un philosophe qu'un apologiste, et c'est ce que ferait voir notamment l'extension qu'il avait donnée à l'étude de sa dialectique dont tous les anciens s'accordent à vanter la subtilité [2]. Sur ce jugement s'accordent les savants contemporains les plus autorisés [3].

La dialectique stoïcienne est, comme l'on sait, une invention de Chrysippe; non certes qu'on ne puisse lui trouver des précurseurs; mais, des deux premiers chefs de l'école, Zénon paraît s'être occupé presque uniquement, d'une part, de la question du critère de la vérité, d'autre part, de questions attenantes à la rhétorique, comme la solution des sophismes [4]; il est remar-

1. Croiset, *Litt. gr.*, V, 54. Cf. Cic., *De fin.*, I, 2, 6 : « Quid est a Chrysippo praetermissum in stoicis? »

2. Sur la dialectique, Diog. La. (Arn., II, 13) et Cicéron qui en recommande l'étude. *Orat.*, 32, 115 (Arn., II, 43, 3).

3. Zeller, *Phil. der Gr.*, III, i, p. 41 : « Doch werden wir finden dass er die Grundlagen des Systems nicht verrüchte, sondern nur seine wissenschaftliche Fassung vervollständigte und verschärfte. » Stein, *Psychol. der Stoa*, p. 172; Chrysippe est une nature éclectique et superficielle; il est peu inventif et se contente de combler les lacunes; il n'était pas assez original pour fonder une école, mais seulement pour la continuer et la défendre, p. 75 : « Le centre de gravité de son activité doit être cherché dans la logique. »

4. Cf. les *Fragments* d'Arnim, I, 16 sq. ; 21 sq.

quable aussi que le seul témoignage sérieux que nous ayons sur l'activité de Cléanthe en dialectique porte sur une question physique, celle du destin, qui se présente encore à l'occasion d'une difficulté soulevée par Diodore, le philosophe de Mégare [1]. Au contraire, le catalogue des œuvres logiques de Chrysippe, que Diogène Laërce nous a conservé presque dans son intégrité, nous fait voir jusque dans quels détails minutieux Chrysippe poussait les investigations de ce genre [2]. Un papyrus nous a conservé un exercice logique scolaire [3], qui en nous faisant entrer, pour ainsi dire, dans l'intimité de l'école, nous fait voir l'importance qu'on attachait à cette partie de la philosophie dans l'éducation. D'autre part, la dialectique n'a pas beaucoup attiré les successeurs de Chrysippe; elle a même eu quelques détracteurs chez ses successeurs, et nous ne voyons pas qu'elle ait été profondément modifiée.

Il semble, au premier abord, que dans une doctrine morale qui tire ses règles de conduite de la nature, c'est de la spontanéité de l'individu que devraient dériver ces règles; le moraliste doit seulement purifier cette activité morale immédiate de toutes les scories qui y ont été ajoutées par la civilisation; la science,

1. Arrien, *Diss.*, II, 19, 1 (Arn., I, 109, 26); il emploie cependant le mot λεκτόν (Clem., *Strom.*, VIII, 9; Arn., I, 109, 23).
2. Cf. ci-dessus, p. 20.
3. Cf. ci-dessus, p. 24.

produit de la réflexion, ne fait pas partie de l'activité morale [1].

Mais, d'autre part, il est incontestable que, par la démonstration scientifique seule, on peut arriver à des vérités certaines; seul, le savant possède la vérité d'une façon sûre; la spontanéité naturelle est un guide incertain, tant que les règles de conduite n'ont pas passé par l'épreuve de la démonstration; il faut pouvoir se démontrer à soi-même et aux autres que l'on est dans la vérité [2].

C'est cette dernière considération qui amène les Stoïciens à faire de la science une vertu essentielle du sage, à combiner la morale spontanée des cyniques avec la réflexion scientifique, et à donner une grande place dans leur philosophie à tous les procédés de démonstration.

Mais le trait propre de la logique stoïcienne est d'avoir fait de la dialectique une science. Aristote avait soigneusement séparé la logique démonstrative, la seule qui ait une valeur scientifique, qu'il étudie dans les *Analytiques*, et la dialectique ou art de la discussion, art d'amener par une série de questions méthodique-

1. Cf. le mépris de la science chez Antisthènes (Diog. La., VI, 27), l'impossibilité de la discussion (μὴ εἶναι ἀντιλέγειν. Platon, *Euthyd.*, 285 a).

2. Diog. La., VII, 46 (Arn., II, 39, 26). La science est κατάληψις ἀσφαλὴς ἢ ἕξις ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου; mais sans la dialectique le sage ne sera pas ἄπτωτος ἐν λόγῳ. Le passage concerne la dialectique considérée comme une vertu qui en comprend plusieurs autres.

ment posées un interlocuteur à son opinion ; il l'étudie dans les *Topiques*. La dialectique n'a pas du tout les mêmes fonctions que la logique. Celle-ci démontre les propriétés d'un être en partant de l'essence de cet être, et cette démonstration a une valeur absolue. Le dialecticien a pour fonction, étant données deux thèses opposées, d'en démontrer une, en faisant appel par des interrogations, à l'opinion de son interlocuteur ; elle repose donc seulement sur des opinions ; elle tend surtout à faire triompher une thèse même paradoxale, en se servant des opinions acceptées par l'interlocuteur [1].

Les Stoïciens transforment la logique entière en dialectique [2]. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'ils sont, avant d'être des savants, des pédagogues. Leur but est, avant tout, de créer une conviction inébranlable chez le disciple ; par un postulat caractéristique, ils confondent les conditions objectives de la persuasion avec une forte conviction subjective.

1. Cf. surtout *Top.*, VIII, 1 : « Pour l'invention du lieu commun, la recherche appartient à la fois au philosophe et au dialecticien. Mais pour l'ordre des arguments et des questions, c'est le propre du dialecticien ; car tout procédé de ce genre *s'adresse à un autre.* » Le philosophe ne s'inquiète pas de savoir si son interlocuteur prévoit le résultat de ses thèses ; il essaye de les poser le plus claires possible ; le dialecticien cherche au contraire à démasquer le plus tard possible les résultats des thèses qu'il fait admettre à l'interlocuteur. De là la différence du syllogisme « scientifique » et « dialectique ».

2. C'est le sens du reproche de GALIEN, ARN., II, n° 234.

Mais le but du dialecticien n'est pas proprement l'invention, la découverte de thèses nouvelles; tout son effort porte sur la discussion des thèses qui se présentent naturellement à l'esprit humain; mais, passées à l'épreuve de la discussion, elles deviennent d'opinions incertaines et instables, des croyances fermes et systématiques. Aussi les Stoïciens ne s'efforcent jamais de prouver que des thèses qu'ils considèrent déjà comme des opinions communes ou qu'ils rattachent, par toute espèce d'artifices, aux croyances générales de l'humanité : l'existence des dieux, la réalité de la divination. Et ils cherchent donc à prouver moins pour établir la validité de la thèse que pour amener à une conviction qui résiste à toute argumentation opposée [1]. La dialectique est donc aussi, et par là même, une arme défensive permettant d'échapper aux adversaires. C'est pourquoi elle contient une théorie des sophismes.

Seulement les Stoïciens veulent que la dialectique soit, non plus comme Aristote, la science du vraisemblable, mais comme la logique elle-même, la science du vrai et du faux; de plus qu'elle soit non plus l'art de persuader une opinion, mais l'art de la démontrer; donc ils absorbent la logique (avec sa théorie du vrai et de

1. Parmi les vertus dialectiques énumérées par Diogène se trouvent l'ἀπροπτωσία, l'art de ne pas céder trop promptement, l'ἀνεικαιότης, la circonspection, l'ἀνελεγξία, l'art de ne pouvoir être amené à l'opinion opposée. Chrysippe rattache formellement sa dialectique à celle de Platon et d'Aristote (PLUT., *St. rep.*, 24 ; ARN., II, 38, 21).

la démonstration) dans la dialectique [1]. En un mot, de cet art qui n'avait qu'une portée pratique, ils veulent faire une spéculation scientifique.

NOTIONS COMMUNES. — N'y a-t-il pas là une difficulté? Comment, si l'on ne fait appel qu'aux opinions des hommes, arriver à une thèse qui dépasse l'opinion? C'est à cette difficulté que les Stoïciens répondent par leur théorie des notions communes ou naturelles (sens commun) [2]. Ils admettent qu'il y a chez tous les êtres raisonnables (et c'est cela même qui constitue la raison) un certain nombre d'opinions naturelles qui peuvent servir de base à la discussion; en matière morale, par exemple, tous les hommes ont une notion naturelle du

1. Cette définition, ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων, est rapportée par DIOG. LA. à Posidonius (VII, 62; ARN., II, 38, 3) et par Sextus (IX, 187) aux Stoïciens en général. La dialectique contient la théorie de la démonstration (objet des seconds Analytiques d'Aristote), ainsi que celle de la discussion et des sophismes (objet propre de la dialectique chez Aristote). Pour la définition de Posidonius, cf. l'opposition à ARISTOTE, *An. pr.*, I, 1 : Une proposition est démonstrative, ἐὰν ἀληθὴς ᾖ, et dialectique si elle est λῆψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου. D'autre part, il avait distingué nettement entre ce qui est seulement connu comme vrai et ce qui est démontré (*An. post.*, I, 23, 1; I, 31, 3). — Cf. aussi l'expression dialectique ἐρωτᾶν employée habituellement par les stoïciens (par ex. SEXTUS, *Math.*, IX, 133) pour désigner une démonstration de portée scientifique.

2. Cf. les expressions κοιναὶ ἔννοιαι (CIC., *Tusc.*, IV, 53). Sur le sens de κοιναί, cf. BARTH, *Die Stoa*, p. 112, n. 4), ἔμφυτοι προλήψεις (PLUT., *St. rep.*, 17). La raison (*logos*) qui est composée de ces prénotions est donc par là ramenée à un sens commun (AÉT., *Plac.*, IV, 11; ARN., II, 28, 22).

bon et du juste; en matière physique, de l'existence des dieux et de la survivance de l'âme [1]. La discussion qui fait appel non pas à n'importe quelles opinions individuelles, mais à des notions communes, se poursuit ainsi sur des bases solides. Le but du Stoïcien sera toujours de ramener son opinion à une de ces notions communes [2]. Cette théorie est très importante : il y avait une certaine contradiction à admettre simultanément science et spontanéité morale : nous trouvons dans les notions communes le point où la spontanéité et la science coïncident [3].

Mais quelles sont l'origine et la valeur de ces notions? Pour *leur origine,* ce ne sont pas (comme on l'a cru quelquefois et comme certains textes donneraient à le penser) [4] des notions innées : les Stoïciens sont des sen-

1. Diog., VII, 53 : φυσικῶς νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν. — C'est par cette nécessité des notions communes, portant sur des réalités physiques ou morales, que s'explique le plus naturellement l'opinion rapportée aux stoïciens par Philodème (*De rhetor.*, I, 10; Arn., II, 38, 16) que la « dialectique ne fait rien par elle-même si elle n'est liée aux discours moraux et physiques ».

2. Non seulement l'argument de la prénotion est un argument important parmi les autres (Sén., *Ép.*, 117, 6), mais c'est en partant de celle-ci qu'ils philosophent (ἀφ' ὧν) et qu'ils se vantent de rester d'accord avec la nature (Plut., *Comm. not.*, 3, 1). — Enfin c'est par les notions communes qu'ils résolvent facilement le problème de la recherche scientifique, posé dans le *Ménon* (Plut., *ap. Olympiodore*, Arn., II, 32, 34 : οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὰς φυσικὰς ἐννοίας αἰτιῶνται).

3. Ces notions sont, non pas précisément *scientia*, mais *semina scientiae* (Sén., *Ép.*, 120, 4).

4. Cf. surtout ἔμφυτοι προλήψεις.

sualistes qui n'admettent pas une connaissance directe et intuitive des notions; toute notion a son origine dans la représentation sensible; la notion commune s'est formée dans l'âme en partant des perceptions sensibles; elle est présentée tantôt sous la forme d'une conclusion (par exemple la notion des dieux vient par conclusion du spectacle de la beauté et de l'ordre du monde), tantôt sous la forme d'une espèce d'induction rationnelle (par exemple la notion du bien vient d'une comparaison faite par la raison entre les actes sentis immédiatement comme bons)[1]; mais ce qui la distingue de toutes les autres, c'est 1° qu'elle est antérieure à toutes les autres notions, et qu'elle se produit de très bonne heure; 2° qu'elle se produit spontanément et naturellement, φύσει οὐ τέχνῃ[2].

Pour *leur valeur,* si l'on comprend bien le natura-

1. Pour la formation de la notion de Dieu : Aét., *Plac.*, I, 6 : c'est la perception de la beauté et de l'ordre d'où nous concluons l'existence des Dieux ; il s'agit ici d'un raisonnement spontané et universel, non des démonstrations dialectiques par lesquelles les philosophes renforcent ce raisonnement. Pour la notion du bien, cf. Cic., *Fin.*, III, 10; on y parvient « collatione rationis », en comparant entre elles les choses perçues immédiatement comme bonnes (quae sunt secundum naturam). Notre interprétation diffère de celle de Stein (*Erkenntnissl.*), p. 239) : suivant lui, cette *notitia boni*, comme connaissance réfléchie et philosophique, s'opposerait à la notion commune et spontanée du bien : la collatio rationis ne fait pas du tout que la notion du bien soit artificielle, puisque toute prénotion implique un raisonnement spontané.

2. C'est seulement à 14 ans que l'ensemble de ces raisonnements spontanés qui constituent la raison est achevé. — On voit que la théorie des notions communes n'est pas précisément, comme le veut Stein

lisme stoïcien, c'est ce caractère spontané et naturel de la notion commune qui en est la garantie; suivant l'optimisme stoïcien, il y a une nécessaire harmonie entre la nature et la vérité.

Le logos et l'exprimable. — Cherchons maintenant quels sont les procédés propres de la dialectique stoïcienne. Suivant leur habitude, les Stoïciens visent moins à enseigner les règles pratiques de la discussion (art pratique), qu'à en déterminer les lois : la dialectique, dans leurs mains, devient au lieu d'un instrument (ὄργανον) une partie de la philosophie [1].

Le caractère commun à toutes les disciplines, dialectique, rhétorique, éristique, inférieures à la logique, c'est que la recherche de l'expression, la conduite extérieure du discours y ont un rôle aussi sinon plus important que la recherche de la démonstration absolument valable de la thèse. Le dialecticien, le rhéteur s'adres-

(p. 216; p. 230), une limite de l'empirisme, né du besoin de fonder la notion de Dieu et autres semblables, nécessaires à la vie morale, sur des bases plus certaines que des conclusions d'expérience. Cette conclusion vient (cf. précédente note) de ce que Stein néglige le raisonnement spontané, immanent à la notion commune.

1. Ammon., *in Aristot. An. pr.* (Arn., II, 19, 1). Tandis que les autres sciences se servent de la dialectique comme d'un instrument, le philosophe a la prétention de connaître scientifiquement la méthode dont il se sert (l. 20-25); il vise donc moins à l'habileté pratique dans l'exposition qu'à la détermination rationnelle de la méthode. Leur rhétorique aussi est moins un art pratique qu'une science.

sent à des auditeurs, et la forme verbale ne doit pas être négligée aux dépens du fond. Aussi la dialectique a-t-elle pour objet propre et pour limite, non pas toute réalité, mais uniquement ce qu'on peut exprimer par le discours (τὸ λεκτόν), le discours devant être ici compris non pas comme le mot simple, mais comme la phrase, la suite de mots ayant un sens complet[1].

La pensée du dialecticien est donc inséparable du langage qui l'exprime; les Stoïciens ne peuvent concevoir, lorsqu'il ne s'agit pas de représentations sensibles, la pensée que parlée, cette parole pouvant devenir extérieure ou rester intérieure[2].

Or quelle est la part de réalité qui peut passer dans une phrase : ce n'est pas l'être individuel, avec sa qualité propre; il est l'objet de la perception sensible,

1. Ainsi est limitée la dialectique d'après la définition de Chrysippe : elle traite περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα, c'est-à-dire des mots du langage et de ce qu'ils signifient (D. L., VII, 62 ; Arn., II, 38, 5). Le logos, de l'usage duquel il s'agit dans le fragment de Chrysippe (Plut., *Stoic. rep.*, 10 ; Arn., II, 39, 15), est évidemment le langage comme suite de phrases. Le λεκτόν désigne non pas ce qui est exprimé par un mot quelconque, mais ce qui peut être exprimé par le mot essentiel de la phrase, c'est-à-dire par le verbe (Cf. notre *Théorie des Incorporels*, p. 19-22).

2. Chez Platon (*Theæt.*, 189 e), cette parole intérieure est comme une dialectique interne, avec les demandes et les réponses. Il doit en être de même chez les stoïciens, puisque la parole extérieure (προφορικός) est considérée avant tout en tant que son (ἀὴρ πεπληγμένος : Orig., *Contr. Cels.*, II, 72 ; Arn., II, 43, 33) ; elle est commune à l'homme et aux bêtes (Galien, Arn., II, 43, 13), tandis que la parole intérieure « fait connaître les conséquences et les oppositions » (*ibid.*, l. 15), donc toute la matière de la dialectique.

non de la pensée discursive exprimée dans la phrase. Chez Aristote, les propositions exprimaient un rapport entre des notions considérées elles-mêmes comme l'essence des choses; mais pour les Stoïciens, l'être sensible a seul une existence réelle[1]...

Reste que le discours exprime des événements, des faits concrets ou des rapports entre ces faits; c'est là, en effet, la fonction du verbe dans la proposition. La dialectique stoïcienne, asservie au langage, ne décompose plus le verbe, comme faisait Aristote, en une copule et un attribut désignant une notion générale; elle prend le verbe dans son unité, en tant qu'il exprime un événement. L'attribut n'est que cet événement, et ce sont les événements seuls qui peuvent être objets du discours (λεκτά). Ce ne sont pas des réalités; la seule réalité est l'être qui agit; ce sont des résultats de l'activité des corps, des « incorporels ». La dialectique a donc affaire uniquement à des événements ou à des suites d'événements. Le sujet de la proposition est donc toujours tel ou tel être; les Stoïciens ignorent la distinc-

1. C'est ce qui explique la phrase de Sextus d'abord assez énigmatique chez un stoïcien : « les sensibles ne sont jamais vrais directement, mais seulement en tant que rapportés aux intelligibles correspondants (παρακείμενα τούτοις) » (*Math.*, VIII, 10; Arn., 63, 15). Chez Sextus, le mot intelligible appliqué au stoïcisme désigne l'incorporel (cf. *Th. des Incorp.*, p. 32, n. 2 et 3) ou exprimable; or, le vrai et le faux sont nécessairement les prédicats d'une proposition, et la proposition ne peut exprimer que l'incorporel; ce n'est pas le jour qui est vrai, c'est l'affirmation : il fait jour.

tion entre les propositions universelles et particulières; ils n'acceptent que des singulières dont le sujet, toujours individuel, peut seulement être plus ou moins déterminé[1].

La thèse dialectique concerne, d'après ce qui précède, l'existence ou la non-existence d'un événement qui n'est pas objet de perception actuelle, l'ἄδηλον, comme par exemple l'existence des dieux, ou la survivance de l'âme. Les questions que résout la dialectique sont toutes des *questions de fait* : la dialectique a, par exemple, une place prépondérante dans les prédictions du devin ou du médecin : c'est sur elle que repose la validité de ces prédictions. Elle étend donc notre faculté de perception non pas à des choses non perceptibles, comme la dialectique platonicienne, mais à des faits non actuellement perçus[2].

Mais la démonstration de la thèse suppose que le fait non perçu, à percevoir par la raison, est en rapport avec des faits actuellement perçus. Le point de départ de la démonstration sera donc une relation entre deux faits, le fait obscur à démontrer et le fait perçu par les

1. Sur la signification historique de cette opposition à Aristote, cf. *Th. des Incorp.*, p. 20. Cf. la classification des ἀξιώματα suivant leurs sujets en « définis » où le sujet désigne un individu perçu et indiqué (οὗτος) ; « indéfinis » dont le sujet est un individu indéterminé (τις) ; « intermédiaires » où le sujet est un individu dénommé (Socrate) (Sextus, *Math.*, VIII, 93 ; Arn., II, 66, 38).

2. Cf. les grandes thèses de la physique : existence de la providence, des dieux, de la divination.

sens. Quant aux diverses relations possibles, comme elles sont des exprimables, ou des suites d'exprimables, il est naturel qu'elles soient déterminées par les formes mêmes du langage. Ce sont 1° le rapport d'antécédent à conséquent, exprimé par la proposition hypothétique (συνημμένον) : si le soleil luit, il fait jour; 2° le rapport de cause à effet indiqué par la préposition ὅτι : parce que le soleil luit il fait jour (αἰτιῶδες ἀξίωμα); 3° le rapport de conjonction, indiqué par καί; 4° le rapport de disjonction indiqué par ἤ, ἤτοι : ou il fait jour, ou il fait nuit (διεζευγμένον); 5° le rapport de comparaison indiqué par plus ou moins[1].

Dans la forme, l'énoncé du συνημμένον fait songer à la façon dont la logique moderne énonce les lois ; il semble qu'il s'agit d'un rapport de succession nécessaire entre deux faits hétérogènes. Dans la proposition hypothétique, où l'antécédent est le signe du conséquent, il y a bien, semble-t-il d'abord, quelque chose d'analogue : « Si cette femme a du lait, elle a enfanté [2]. »

Suit-il de là que, de nominaliste, la dialectique de Chrysippe doive nous apparaître maintenant comme la première ébauche d'une logique inductive[3] ? Cette

1. Diog. La., VII, 71 (Arn., II, 68,12).

2. La première proposition qui, dans un συνημμένον valable, peut nous dévoiler la seconde, s'appelle signe (Sextus, *Math.*, VIII, 244 ; Arn., II, 72, 30).

3. C'est la thèse de Brochard, *La logique des Stoïciens*, *Archiv f. Gesch. der Philos.*, t. V, p. 449.

conclusion ne peut être admise sans réserves : comment en effet l'ensemble du système de Chrysippe, qui s'appuie pourtant sur la dialectique, serait-il tellement différent de nos sciences inductives ? Ces ressemblances superficielles coïncident de fait, avec une divergence profonde : pour les logiciens inductifs actuels, les faits ou événements forment l'étoffe même de la réalité ; ils sont en rapport de causalité les uns avec les autres : pour Chrysippe, les événements sont à la fois irréels et inefficaces. Irréels, parce qu'ils sont seulement les produits et les résultats des seuls agents réels, ou de l'action récipropre de ces agents, les corps : inefficaces par suite, puisque seule une réalité tangible, un corps, peut agir[1].

Mais alors, comment peut-on dire que les propositions hypothétiques expriment des liens de causalité puisque les événements restent nécessairement sans action les uns sur les autres : aussi ce lien est-il de nature fort équivoque, et Chrysippe est fort embarrassé ; si en effet la proposition conditionnée est identique à la proposition condition, la proposition hypothétique ou συνημμένον est naturellement acceptable, mais aussi parfaitement inféconde dans le raisonnement : mais si le conditionné est différent, quel lien peut-il y avoir entre eux puisqu'il n'y a aucun rapport de production causale ? La solution de Chrysippe ne

1. Cf. la *Théorie des Incorp.*, p. 17 sq.

s'oriente nullement dans le sens inductif, mais plutôt remet en honneur la façon de voir aristotélicienne. Si l'on approfondit la façon dont les Stoïciens conçoivent ce rapport, on s'aperçoit que, dans les cas du moins où ils veulent le définir de près, ils conçoivent cette liaison beaucoup plutôt à la façon d'une liaison logique et d'une conséquence logique que d'une liaison réelle. Pour qu'un συνημμένον soit valable, en effet, il est nécessaire et suffisant que l'opposé (ἀντικείμενον) du conséquent, c'est-à-dire le conséquent augmenté de la préposition négative, soit contradictoire avec l'antécédent ; ainsi dans le συνημμένον : s'il fait jour, il fait clair, l'opposé du conséquent est : il ne fait pas clair, et contredit l'antécédent : il fait jour[1].

Cette idée de l'ἀντικείμενον est empruntée, à quelques détails près, à la logique d'Aristote[2]; ils appliquent donc à des relations entre des faits des catégories logiques qui étaient faites pour s'appliquer à des relations entre des notions. Leur logique reste sous la dépendance du principe aristotélicien de contradiction. — Nous arrivons ici à la difficulté essentielle qui explique le peu

1. *Ibid.*, p. 27-28. Diog. La., VII, 73 ; Arn., II, 70, 20.

2. La théorie des opposés connue par Simplicius d'après Chrysippe (cf. *In Arist. cat.*; 98 Z, Arn., 50, 20) revient en effet dans ses grandes lignes à celle d'Aristote (cf. *id.*, Arn., II, 49, 21, 35). Aristote avait montré que, dans l'opposition de privation, le changement n'est possible que de l'ἕξις à la privation ; Chrysippe (*ib.*, 52, 20) lui fait quelques objections.

de fécondité de la logique stoïcienne et la sévérité avec laquelle elle a été jugée par presque tous les anciens et les modernes. En déterminant le fait conséquent comme celui dont l'opposé contredit (μάχεται) l'antécédent, ils sont obligés de faire du conséquent la répétition de l'antécédent : le conséquent ne peut pas, comme dans nos lois modernes, être un fait complètement hétérogène dont le contenu n'a aucun rapport avec celui de l'antécédent. — L'expérience méthodique et l'induction qui jouent un si grand rôle dans l'établissement des rapports entre antécédent et conséquent dans nos lois actuelles, n'en jouent aucun chez les Stoïciens : la simple inspection logique de l'antécédent doit nous montrer si le συνημμένον est admissible ou non [1].

En fait, les Stoïciens sont sortis fréquemment des limites qui leur étaient imposées par la théorie : placés entre l'alternative d'avoir des propositions fécondes, mais logiquement inacceptables, ou des propositions acceptables mais inféconde, ils se sont souvent décidés pour la fécondité aux dépens de la logique. Il faut, pour le bien comprendre, se rendre compte de la situation de fait dans laquelle se trouvent les Stoïciens ; il existe, à leur époque, des sciences ou des arts (sciences seméiologiques) qui emploient couramment le procédé qui consiste à déterminer un fait obscur par son lien de con-

1. Le συνημμένον n'est nulle part considéré comme conclusion d'une induction, mais uniquement comme majeure d'une déduction.

séquence avec un fait connu : la science médicale, et l'art de la divination ; toutes deux se servent de faits présents (l'état du ciel, ou des entrailles ; le vol des oiseaux ; le symptôme d'une maladie) pour déterminer des faits invisibles (l'âge de la mort, etc.) ; ce sont des sciences acceptées par les Stoïciens et dont ils cherchent à déterminer le principe[1]. Or ces arts n'ont nullement le souci logique des Stoïciens : ils se développent dans une direction franchement expérimentale, et sont tout à fait comparables (la divination notamment) à nos sciences inductives, avec moins de rigueur dans la méthode. Les Stoïciens admettent comme valables les συνημμένα tirés de ces sciences, nonobstant leur peu de valeur logique. Et ils les justifient non pas par la dialectique ni par l'expérience, mais par la physique.

Il y a une évidente contradiction entre ces συνημμένα concrets et les συνημμένα purement dialectiques[2] : ils ont voulu traiter la dialectique comme science indépendante et n'y sont pas arrivés.

1. Cf. Plut., *De Ei ap. Delph.*, 7 : la mantique est l'art περὶ τὸ μέλλον ἐκ τῶν παρόντων ἢ παρῳχημένων ; elle a donc son principe dans des συνημμένα, tels que : εἰ τόδε ἐστί, τόδε γενήσεται.

2. La confusion entre les deux s'opère à cause de l'ambiguïté de la notion d'ἀκολουθία. Le mot signifie à la fois la conséquence logique (reposant sur la théorie des opposés) et le lien réel des causes, reposant sur le destin. La connaissance de l'ἀκολουθία en ce second sens permet au médecin ou au devin de poser des συνημμένα ; mais ceux-ci, fondés sur la physique ou d'autres sciences (sans que d'ailleurs les stoïciens expliquent en rien de quelle façon nous y parvenons en partant de la

Nous trouvons, superposée à la théorie purement logique des rapports des faits dans le συνημμένον, une théorie toute différente tirée de la physique : les événements du monde sont liés les uns avec les autres, parce qu'ils dépendent tous du destin ; ils ne se produisent pas les uns les autres, mais ils sont tous produits par une cause unique, identique avec les lois du monde. Mais pour atteindre cette raison universelle et réelle de la liaison des événements, nous sommes forcés de sortir de la dialectique ; la dialectique est donc un savoir insuffisant par lui-même.

A quelles conditions le συνημμένον peut-il servir de base à la démonstration ? La démonstration a pour objet de prouver l'existence du conséquent par l'antécédent. Il faut, pour que cette preuve ait de la valeur, que l'antécédent existe. Dans le συνημμένον : s'il fait jour, il fait clair, pour prouver qu'il fait clair, il faut qu'il fasse jour. Le nerf de la démonstration se trouve donc dans une évidence sensible[1].

Les recherches logiques sur les types de raisonne-

perception sensible), dépassent singulièrement ce que donnerait la dialectique laissée à elle seule, avec sa notion de conséquence logique. Telle semble être la portée des textes opposés par Le Breton (*Rev. de Philos.*, octobre 1908, p. 435) à ma thèse sur les *Incorporels*. Sur l'incapacité de Chrysippe de « comprendre la causalité comme liaison entre simples événements », cf. BARTH, *Die Stoa*.

1. Une fois le συνημμ. admis, la démonstration se trouve réduite à une question de fait : τὴν πρόσληψιν ἡ αἴσθησις τῷ λόγῳ δίδωσιν (PLUT., *ibid.*).

ment se ramènent à la recherche des raisonnements concluants. En effet la propriété d'être vrai ou démonstratif n'est pour un raisonnement qu'un caractère tout à fait extérieur; sa vérité dépend de la réalité des faits énoncés dans les prémisses, et il y a démonstration quand la conclusion se trouve être un fait non perçu immédiatement[1].

Quant aux raisonnements concluants, Chrysippe en a admis cinq formes qui n'ont pas toutes égale signification[2]. Les deux premières ont comme majeure un συνημμένον (si A est, B est), et comme mineure, l'une, l'affirmation de l'antécédent d'où suit le conséquent, l'autre, la négation du conséquent, d'où suit l'affirmation de l'antécédent[3]. Ces deux formes sont par excellence les formes « syllogistiques »; les autres raisonnements sont simplement concluants mais non syllogistiques[4]. Encore le premier est-il le principal; on saisit très bien, grâce à un passage de Ps.-Apulée, comment le second qui prend pour mineure l'opposé de la conclusion du premier, a été créé pour les besoins de la discussion, pour démontrer que l'on ne peut pas

1. Arn., II, n. 239.

2. Pour l'ensemble de ce qui suit, cf. n. 241, 242, 245.

3. N. 245.

4. Cf. 77, 25, comparé avec 80, 1 : περαντικός signifie le syllogisme qui a pour majeure la négation de la disjonction ; συλλογιστικός, le syllogisme à majeure hypothétique; τροπικός, à majeure disjonctive; cf. Galien, 82,8 et Ammon., 77, 12, d'après lesquels ce dernier terme désignerait l'ensemble des raisonnements à majeures hypothétique et disjonctive.

admettre à la fois une conclusion et son opposé[1]. Les deux types suivants ont pour majeure une proposition disjonctive (ou A ou B), et pour mineure, l'un l'affirmation d'un terme (A est) et alors la conclusion est la négation du second; l'autre la négation d'un terme (A n'est pas), et la conclusion est alors l'affirmation de l'autre. Enfin le cinquième type a pour majeure l'opposé d'une proposition conjonctive (il n'est pas vrai que A est et que B est), pour mineure l'affirmation d'un des termes, pour conclusion la négation de l'autre. Nous voyons parfois[2] Chrysippe préférer cette forme à la forme hypothétique, à savoir la négation d'une coordination entre deux faits à la subordination de l'un à l'autre.

L'art de la discussion a, depuis Socrate, la plus grande importance dans la philosophie grecque. Chaque doctrine est un système qui s'établit en se défendant contre les autres. La dialectique donne les moyens de défense; c'est un art de ruse où l'on cache aussi longtemps que possible à son adversaire ce que l'on veut établir[3]. Le paradoxe du stoïcisme est évidem-

1. N. 239. Cf. sur cette question un passage assez obscur de Plutarque, *De comm. not.*, 2 (n. 250). Ce que nous venons de dire repose sur le principe aristotélicien qu'on ne peut affirmer simultanément les deux opposés : or, suivant Plutarque, les stoïciens auraient admis, dans certains cas, « contre tout sens commun », une pareille affirmation. Peut-être s'agissait-il d'un sophisme, tel que celui que cite Dexippe (n° 251).

2. Cic., *De Fato*, VIII.

3. De là, beaucoup plutôt que d'un prétendu principe de continuité,

ment d'avoir fait de cette dialectique une théorie de la preuve et de la démonstration, en la considérant non pas comme un art auquel n'importe qui peut s'exercer, mais comme un privilège de la sagesse.

### § II. — Le critère de la vérité.

LA VÉRITÉ. — La vérité n'est-elle atteinte que par la réflexion? La connaissance du vrai a-t-elle pour condition nécessaire la possession de la science, de la sagesse qui est le partage d'un très petit nombre? Telle est la théorie aristocratique de la vérité que Platon avait opposée aux prétentions des sophistes.

Contre elle, les sophistes avaient soutenu que la connaissance du vrai est la chose la plus commune et la plus vulgaire. Protagoras avait prétendu faire de l'homme la mesure de la vérité, et de l'apparence le signe incontestable de la réalité. La vérité est perçue immédiatement dans la sensation elle-même[1].

Or les théories des Stoïciens sur la connaissance

viennent ces longs raisonnements composés, improprement appelés sorites, où la tâche de chaque nouveau chef d'école ne paraît avoir été que d'inventer de nouveaux intermédiaires, toujours plus inattendus comme pour mieux cacher la conclusion. Cf. les diverses formes du sorite qui va du bien à 'honnête (ARN., III, n^os 29. 37) et d'une façon générale l'importance attachée en dialectique aux raisonnements composés, n° 257.

1. PLATON, *Théétète*, 152 a. c.

rentrent, en une certaine mesure, dans la grande lignée des théories sophistiques[1]. Pour eux non plus, le vrai n'est pas nécessairement le fruit de la science; il peut être perçu indépendamment de toute science réfléchie, d'une façon immédiate et spontanée. Il s'ensuit que la vérité est une chose commune et non pas une marque distinctive de la sagesse; tandis que la science (faculté de ne pas se tromper) est un bien qui n'appartient qu'au sage, la perception du vrai est une chose indifférente qui appartient à tous[2].

C'est là un renversement de la théorie platonicienne de la connaissance : une vérité (un jugement vrai) peut, d'après les Stoïciens, exister comme telle à l'état d'isolement; c'est l'ensemble des jugements vrais qui constituent la science; au contraire, chez Platon, une vérité comme telle n'existe que dans son rapport avec le monde intelligible : le Stoïcien, procédant des parties au tout, doit partir de vérités partielles, qui n'impliquent pas la science, qu'elles contribueront à fonder, et qui ont donc leur garantie en elles-mêmes[3].

1. Sur la persistance des théories sophistiques dans les écoles socratiques, et même dans l'école cynique, cf. ARNIM, *Dio von Prusa*, Introduct.

2. Cf. surtout SEXTUS EMP., *Math.*, VII, 42; l'opposition : le méchant ou le fou λέγει μὲν ποτέ τι ἀληθὲς, οὐκ ἔχει δὲ ἐπιστήμην ἀληθοῦς, et CICÉRON, *Acad. post.*, I, 42 : Comprehensionem (à savoir, comme on le verra, la perception du vrai) neque in rectis neque in pravis numerabat (Zeno).

3. Le vrai (telle proposition vraie comme : il fait jour) est ἁπλοῦν τὴν φύσιν; la vérité qui constitue la science est πλειόνων ἄθροισμα; les

Il s'ensuit que la possession de la science, la sagesse, ne peut être le moyen de discerner les propositions vraies. Dans une direction tout opposée, nous voyons les Stoïciens chercher le critère de la vérité en ce qu'il y a, dans la connaissance, de plus spontané, de moins élaboré par la réflexion.

La représentation. — La représentation sensible en effet, dont le critère est une espèce, est l'image du réel produite dans l'âme par l'action d'un objet extérieur[1]. Contrairement à Aristote qui réservait l'expression aux images de la mémoire, les Stoïciens maintiennent le sens plus général qu'Aristippe avait, d'après l'exposé de Platon, donné au mot : l'image du réel. C'est cette image, identique d'après la terminologie de Platon avec la sensation, qui est la mesure de la réalité[2] ; il serait mal à propos d'oublier que

propositions vraies sont comparables à des citoyens, la science à une cité formée de leur union (Sextus, *ibid.*).

1. Elle est considérée à la fois 1° comme une image qui reproduit l'objet ; que l'on se représente d'ailleurs cette ressemblance comme celle de l'empreinte au cachet (Diog. La., VII, 46 ; Arn., II, 21, 12, etc.), ou comme une ressemblance qualitative (théorie de Chrysippe : Sext. Emp., VII, 372 ; Arn., II, 23, 6, qui définit la représentation une altération de l'âme) ; 2° comme l'effet de l'action d'un objet sur l'âme : le blanc est τὸ κινοῦν, et la représentation du blanc le πάθος correspondant (Chrysippe, d'après Aét., *Placita*, IV, 12, 1 ; Arn., II, 21, 26).

2. *De anima*, III, 3, 6, Aristote distingue formellement φαντασία de αἴσθησις ; Platon (*Théét.*, 162 c), exposant la thèse d'Aristippe comme conséquence de celle de Protagoras, les identifie et fait de la sensation la mesure de l'être.

c'est aussi dans cette apparence présente en l'âme que les Stoïciens cherchent leur critère[1].

Cette représentation est-elle cependant la simple « apparence » d'Aristippe? N'est-elle pas déjà pénétrée de raison? Sur ce point, il y a doute parmi les interprètes : Stein, notamment, demande si la représentation est bien un pur état passif de l'âme, *ein Leiden*[2]. Certes il faut d'abord admettre avec lui que ce πάθος est un mouvement (κίνησις, κίνημα); à ce point de vue, la fameuse comparaison due à Cléanthe de la représentation avec l'empreinte d'un cachet ne rend pas compte de la mobilité de l'âme dans la représentation. Mais il ne suit pas de là que l'âme ait la moindre part active à ce mouvement; dans la théorie sophistique du *Théétète*, il s'agit aussi d'un mouvement, mais ce mouvement est un simple effet[3]. Stein, partant de la théorie de la représentation de Chrysippe, s'efforce de montrer qu'une des conditions en est l'activité de l'âme. Voici son argumenta-

1. Diog. La., VII, 54 et *passim*. Ce qui a pu empêcher de reconnaître ce rapport, c'est l'interprétation relativiste qu'après Platon, on donne des théories sophistiques de la connaissance ; ce relativisme s'opposerait au dogmatisme des Stoïciens. Mais cette interprétation a été mise en doute, à juste titre, par Gomperz. *Penseurs de la Grèce*, tr. fr., I, 486.

2. *Erkenntnisslehre der Stoa*, p. 156, 159, note 310. Sur la représentation-mouvement, cf. entre autres textes cités par Stein, Sext., *Math.*, VII, 221.

3. Pour produire le sensible et la sensation, il faut deux espèces de mouvement, δύναμιν τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν (*Théét.*, 156 a).

tion : on sait que Chrysippe considère la représentation non plus comme l'impression de l'objet dans l'âme, mais comme une altération produite en elle par l'effet d'une impulsion extérieure. Cette altération, dans l'âme, est comparable à celle que subit le milieu extérieur qui transmet un son ou une couleur ; il se produit alors une tension de l'air depuis le lieu d'origine du sensible jusqu'au sens ; de même la qualité sensible se propage à travers l'âme par suite d'une tension du milieu psychique, comparable à celle du milieu aérien[1]. Or la tension psychique, n'est-ce pas l'activité même de l'âme ou de la pensée ? L'impression sensible ne serait alors pour l'âme que l'occasion de déployer une activité interne qui constituerait vraiment, selon l'opinion de Stein, l'essentiel de la représentation.

Nous accordons aisément que la représentation exige, pour se produire, une tension de la substance psychique, comme le son qui traverse l'air une tension de la substance aérienne ; mais, comme, dans le dernier cas, cette tension est l'effet du choc sonore, ne pourrait-elle pas être, dans le premier, effet du

1. Chrysippe (Sextus, *Math.*, VII, 227 ; Arn., II, 23, 8) emploie lui-même cette comparaison pour faire concevoir comment plusieurs représentations peuvent coexister dans l'âme : sur la tension de l'air dans la transmission de la lumière, cf. Gell., *Noct. att.*, V, 16, 2 ; Arn., II, 234, 21.

choc extérieur[1]? Au reste, si l'on fait de cette tension une activité de la pensée, nous demandons comment la représentation rationnelle pourra être distinguée de la représentation sensible, et ensuite comment cette activité pourra être distinguée de l'assentiment rationnel qui suit la représentation : l'activité rationnelle ne peut en effet se concevoir que comme jugement et représentation[2].

Mais, dira-t-on, la tension n'est-elle pas identique à l'activité pensante? Cette identité entre l'effort actif et la connaissance est, en effet, une thèse généralement acceptée[3]; mais en cette matière comme en bien d'autres, elle a empêché l'appréciation exacte des doctrines stoïciennes, et de celles de Chrysippe en particulier. La caractéristique du système de Chrysippe est au contraire de séparer radicalement le processus de la connaissance qui aboutit au jugement et l'état de tension de l'âme : la tension s'ajoute, comme un épiphénomène, aux sciences et aux vertus, mais ne les constitue nullement[4]. La tension est conséquence tantôt

1. C'est le choc des rayons lumineux partant de l'œil qui produit, dans l'air, la tension. Aét., *Plac.*, IV, 15. 3 (Arn., II, 233, 299).

2. Aussi bien Stein, p. 160, ne peut-il pas concevoir, si la représentation est une activité, comment elle se distingue de l'assentiment et de la pure pensée.

3. Cf. le rôle de la tension dans les interprétations de Ravaisson, Brochard.

4. Par exemple suivant Stobée (*Ecl.*, II, 62, 15; Arn., III, 68, 24) aux vertus qui sont des sciences, s'en ajoutent d'autres (ἐπιγίνεσθαι), οὐκ

d'une impulsion externe (dans la représentation sensible), tantôt d'une pensée active (dans la science et dans la vertu); mais, en aucun cas, elle n'est un principe, et il ne faut pas vouloir à toute force, suivant la tendance générale jusqu'ici, trouver un substrat dynamique derrière toute manifestation physique ou psychique.

Ainsi nous sommes forcés de prendre à la lettre cette affirmation que la représentation est un « état passif » et de considérer le point de départ comme nettement sophistique[1].

La représentation compréhensive. — Le point de départ seulement : ce qu'ils acceptent c'est la méthode ; mais ils prétendent, par cette méthode, aboutir à des résultats tout autres. Ils prétendent que la vérité de ma représentation, au moins dans certains cas, n'est pas relative à moi, mais absolue ; ils affirment la possibilité d'une science qui atteint à une vérité immuable. Ainsi

ἔτι τέχνας οὔσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς, telles que la force de l'âme qui consiste dans le τόνος. La thèse vient de Chrysippe comme il ressort de la ressemblance des définitions de Stobée avec celles de Chrysippe dans son traité des *Passions* (Arn., III, 120, 31 ; 121, 19, etc.).

1. Ajoutons que la réalité représentée (φανταστόν, Chrysippe, *ap. Aét.*, IV, 12; Arn., 22, 6) est une qualité sensible (ποιότης), c'est-à-dire un principe substantiel et actif (τὸ ποιοῦν); quant aux attributs des êtres (κατηγορήματα), à ces incorporels qui s'expriment dans des verbes, ils ne sont plus facteurs mais objets de la représentation (Sextus, *Math.*, VIII, 409; Arn., II, 28, 40); mais dans ce cas la représentation n'est plus sensible, mais bien rationnelle.

le problème qu'ils ont à résoudre (et c'est ce qui fait le paradoxe de cette théorie) est le suivant : En se plaçant sur le terrain des sophistes, atteindre un critère de la vérité stable, immuable.

Les Stoïciens, les premiers, ont essayé de constituer une science du sensible comme tel. Le savoir consiste non pas dans des lois générales, induites, mais dans des propositions singulières, portant sur des individus, et enchaînées les unes aux autres[1]. Mais, pour lier ces deux exigences, l'exigence sophistique qui fait de l'apparence la mesure du réel, et l'exigence platonicienne qui demande pour la science, la perception directe d'un réel immuable, il fallait : 1° trouver, dans les apparences elles-mêmes un moyen de distinguer entre elles, et de déterminer ce qui en fait la vérité (théorie de la représentation compréhensive);

2° Distinguer la perception même du réel de la représentation sensible (théorie de la compréhension).

Toute apparence n'a pas une valeur égale, voilà ce que les Stoïciens soutiennent contre les sophistes ; il y en a de vraies et de fausses[2]; parmi celles qui sont vraies, il y en a qui portent en elles-mêmes la marque de leur

1. Ou plutôt la loi universelle est elle-même un être sensible, le feu éternel. — Toutes les propositions (ἀξιώματα) sont sans exception des propositions singulières (cf. la classification qu'en donne Sextus, *Math.*, VIII, 96; Arn., II, 66, 38), l'individu sujet étant ou non déterminé.

2. Aét., *Plac.*, IV, 9, 4 : τῶν φαντασίων τὰς μὲν ἀληθεῖς, τὰς δὲ ψευδεῖς (Arn., II, 27, 30).

vérité ; ce sont les représentations compréhensives. Ce sont ces dernières et ces dernières seules qui permettent à la raison de percevoir avec certitude la réalité ; « la représentation compréhensive est le critère de la vérité[1] ».

La question la plus difficile qui se pose à l'interprète est de savoir comment et par quoi la représentation compréhensive se distingue des autres.

Notamment : Est-ce en tant qu'image de l'objet et par certains caractères intrinsèques de cette image que la représentation est dite compréhensive? Est-ce au contraire par son rapport avec la raison, à cause de la façon dont elle est en quelque sorte maniée par elle?

Le mot καταληπτικός est en général compris : 1° comme désignant un rapport de la représentation à son sujet ; 2° avec une signification active : suivant que l'on donne au mot καταλαμβάνειν le sens de connaître ou de saisir, la φ. καταληπτικός signifie la représentation capable de connaître ou de saisir, ou mieux qui connaît et qui saisit de fait[2]. La représentation compréhensive serait donc

1. Cf. la classification de Sextus, *Adv. math.*, VII (Arn., II, 25, 15) ; les représentations se distinguent en vraies et fausses ; les vraies, à leur tour, en compréhensives et non compréhensives. Cette dernière est, dès l'époque de Zénon, le critère de la vérité (Cic., *Acad. Post.*, I, 41).

2. Bonhöffer traduit καταλαμβάνειν par erkennen. Ganter (*Philologus*, vol. LIII) par ergreifen ; Brochard, *De Assensione*, etc. : φ. κ. = visum comprehendens.

un acte de connaître. Examinons les textes en faveur de ce sens :

1° *Sextus*, VII, 247 : La représentation compréhensive est opposée à la représentation seulement vraie et non compréhensive ; cette dernière arrive κατὰ πάθος, ἔξωθεν, ἐκ τύχης : ceci implique que la représentation opposée est active et a son origine à l'intérieur de l'âme (Ganter, p. 490). — Le texte ne paraît pas avoir cette portée : πάθος d'après le contexte signifie seulement une maladie mentale (frénésie, mélancolie) ; ἔξωθεν et ἐκ τύχης signifient que, dans les maladies mentales, la vérité de la représentation dépend d'heureux hasards extérieurs. Ce texte permet donc seulement d'inférer que l'état de santé de l'âme est une condition des représentations compréhensives.

2° *Sextus* (VII, 252[1]) prouve seulement que quand la représentation compréhensive a lieu, l'esprit s'attache aux marques distinctives des choses, donc une activité de l'esprit simultanée ou postérieure à la représentation compréhensive, mais non pas que cette représentation soit elle-même active. (*Sextus*, VII, 258, cité par Ganter, s'applique au stoïcisme moyen d'après le § 253. *Sextus*, VII, 257, cité par Stein, n. 339, se trouve dans le même développement. Remarquons de plus que l'activité dont il s'agit ici, cette tension de

1. Ὁ ἔχων τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τεχνικῶς προσβάλλει τῇ ὑπούσῃ τῶν πραγμάτων διαφορᾷ.

l'esprit et des sens qui transformera une représentation obscure en représentation claire n'est pas l'activité de la représentation compréhensive elle-même, mais celle qui la prépare).

Nous ne trouvons donc aucune preuve directe en faveur de ce sens. Mais (c'est là l'hypothèse de Brochard) ce n'est que de cette façon que l'on peut comprendre l'ensemble de la doctrine. L'argumentation de Brochard est la suivante[1]. En premier lieu, il est indubitable que la représentation compréhensive est liée d'une façon intime à l'acte raisonnable appelé assentiment[2]. Certes l'assentiment n'est pas lié seulement à la représentation compréhensive, il peut accompagner tous les mouvements spontanés de l'âme ; d'une façon générale, il est l'approbation donnée par la raison à un mouvement spontané[3]. Dans les actes, c'est lui qui transforme en action réfléchie l'impulsion spontanée[4]. Dans le domaine des représentations, c'est l'assentiment qui fait que l'image est, pour la pensée raisonnable,

1. Résumée d'après *De Assens. Stoïci quid senserint.*

2. C'est l'assentiment (συγκατάθεσις) à une représentation compréhensive qui constitue la compréhension (Sextus, *Math.*, VIII, 397 ; Arn., II, 30, 6).

3. Stein paraît avoir raison contre les critiques de Ganter (p. 491), lorsqu'il identifie l'assentiment avec le jugement rationnel.

4. Sén., *Epist.* 113, 18. Ce qui caractérise l'être raisonnable, c'est qu'il n'a pas seulement l'*impetus*, mais que « adsensio confirmavit hunc impetum » (Arn., III, 40, 18). C'est donc de ces impulsions rationnelles que Stobée veut parler lorsqu'il dit : πάσας τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι (Arn., III, 40, 27).

image d'une chose réelle. Mais si cette approbation peut accompagner toutes les autres espèces de représentation, elle doit nécessairement accompagner la représentation compréhensive; cette représentation est si évidente qu'elle entraîne l'assentiment comme les poids entraînent le plateau de la balance[1].

On demande maintenant : la représentation compréhensive, comme telle, est-elle véritablement antérieure à l'assentiment que nous lui donnons? Il faudrait distinguer, à cet égard, la plus ancienne doctrine stoïcienne d'une plus récente, celle qui nous est connue par les *Académiques* de Cicéron d'après le philosophe Antiochus, et qui se serait fondée pour répondre aux attaques des académiciens[2]. — D'après la première qui est celle de Zénon, la représentation compréhensive serait précisément définie par ce fait que nous lui accordons un assentiment ferme et constant; nous ne lui donnons pas notre assentiment parce qu'elle est compréhensive, mais elle est compréhensive parce que nous lui accor-

1. L'assentiment peut être donné à une représentation non compréhensive; c'est alors une opinion (δόξα) (STOBÉE, *Ecl.;* ARN., III, 147, 4), et une pensée faible; mais dans ce cas il peut être refusé, au moins par le sage (*ib.*, 147, 1; CIC., *Acad. pr.*, II, 77), tandis qu'il est impossible de juger autrement que vraie une φ. κ. : CIC., *Acad. pr.*, II, 38; la façon nécessaire dont l'âme « cède à l'évidence », est comparée à la fatalité de l'inclination naturelle chez l'animal.

2. Il est hors de doute : 1° que la source des *Académiques* est le philosophe syncrétiste, Antiochus; 2° que la doctrine du critère a été modifiée par les Stoïciens moyens (SEXTUS EMPIR., *Math.*, VII, 253).

dons cet assentiment; en d'autres termes c'est la croyance ferme et indéfectible à la valeur objective de la représentation qui en constitue la clarté et l'évidence. Sans doute, dit-on, il existe entre les représentations des distinctions qui font que les unes deviendront compréhensives et les autres non; mais ces distinctions ne sont connues de l'intelligence que par l'acte et dans l'acte de donner ou de refuser son assentiment. Les raisons que l'on donne sont de deux espèces : 1° D'abord l'acte de comprendre ou de percevoir, suivant Zénon, est postérieur à l'assentiment; donc la représentation en tant qu'elle comprend doit être également postérieure[1]. 2° Le mot κατάληψις désigne l'acte d'appréhender et de retenir avec force l'objet; si cet acte était attribué à la représentation, antérieurement à l'assentiment, la représentation serait par elle-même active, et non plus passive, comme elle doit l'être dans la doctrine stoïcienne.

Remarquons d'abord que ces arguments impliquent plus qu'ils ne prouvent l'interprétation au sens actif du terme καταληπτικός : on suppose que φαντασία καταληπτικός veut dire la représentation capable de percevoir ou de comprendre le réel; dès lors on ne peut plus distinguer

1. Zénon cite dans l'ordre suivant les faits de connaissance : 1° visum; 2° assensio; 3° comprehensio; le suivant implique le précédent (*Acad. pr.*, II, 144; ARN., I, 19, 31). Mais, dans cette énumération, il n'est pas question de représentation compréhensive; Brochard suppose donc l'identité entre φ. κ. et comprehensio.

cette φ. κ. de la perception elle-même ou κατάληψις, et de ce que la κατάληψις est en effet postérieure à l'assentiment, on conclut que la représentation compréhensive est également postérieure ; mais le second argument fait précisément ressortir l'impossibilité de cette interprétation ; à vrai dire on devrait en conclure non pas que la représentation compréhensive est postérieure à l'assentiment ; mais que l'expression même de représentation compréhensive n'a aucun sens.

Pour ce qui est de la thèse elle-même, qui ramène le critère de la vérité à la force d'une croyance rationnelle, et fait ainsi des Stoïciens des précurseurs de la théorie moderne de Renouvier, elle est fort séduisante, mais sans appui sur les textes ; car tous s'accordent à mettre le critère de la vérité dans la représentation compréhensive et non dans l'assentiment.

La représentation compréhensive ne contient donc pas encore l'assentiment : mais s'il est impossible de l'identifier avec l'acte de l'assentiment, ne doit-on pas en faire un acte intermédiaire qui prépare l'assentiment? Telle est l'hypothèse de Stein, si intimement liée à celle que nous avons déjà critiquée concernant la représentation : la représentation, la représentation compréhensive, enfin l'assentiment sont les trois étapes successives d'une activité de plus en plus grande de l'âme ; nous possédons l'image de l'objet, nous

en discernons l'évidence, nous en affirmons la réalité[1].

Zénon, d'après le texte connu de Cicéron, distingue bien en effet des degrés d'énergie dans la façon dont l'âme saisit les objets du savoir : mais ils ne correspondent nullement à ceux qui sont distingués par Stein[2]. Faisons remarquer d'abord que la représentation ne saisit rien : « Cum *extensis digitis* adversam manum ostenderat : visum, inquiebat, hujusmodi est. » Il est parlé ici de la représentation en général; celle-ci contient comme espèce la représentation compréhensive; et elle n'est pas exclue du visum ; sa place marquée d'après l'hypothèse de Stein, serait entre visum et adsensus; or l'adsensus se trouve être le premier acte de l'âme ; quant à la compréhension, qui

1. D'après Stein, Zénon aurait choisi le terme καταληπτικός qui peut avoir un sens actif et passif, justement parce que la φ. κ. est à la fois active, en tant que, par sa tension, elle prépare l'entendement à la saisir, et passive en tant qu'elle est imprimée dans l'âme par l'objet. De cette thèse se rapproche celle de Ganter pour qui dans la φ. κ. d'une part l'âme reçoit (καταλαμβάνειν aufnehmen, erfassen) d'une façon passive les caractères des objets, tandis qu'elle suppose ainsi une activité raisonnable. Cf. encore Heinze, *Zur Erkenntnissl.*, etc., 1886.

2. Dans le texte déjà indiqué sur Zénon (*Acad. pr.*, II, 144) qui compare les étapes successives de l'activité de l'âme à une main qui saisit un objet avec une force de plus en plus grande, Stein (p. 182) a bien noté avec un certain embarras l'absence de la φ. κ. parmi ces étapes; sa thèse ne lui permet plus en effet, comme à Brochard, de confondre φ. κ. et κατάληψις; mais sans les identifier, il les rapproche en rapportant la φ. κ. à la κατάληψις « comme la possibilité à la réalité ».

suit, elle ne doit pas être confondue avec la représentation compréhensive[1].

La représentation compréhensive n'est donc pas un acte par lequel l'âme saisit l'objet; ce n'est même pas du tout un acte; c'est, comme la représentation elle-même, une image toute passive.

Toutes les interprétations que nous avons jusqu'ici étudiées et critiquées reposent sur un postulat commun; elles veulent absolument que les Stoïciens aient mis le moyen de discerner la vérité dans l'activité raisonnable de l'âme. C'est, nous l'avons déjà fait pressentir, ce postulat lui-même qui est faux.

Une autre interprétation de la représentation compréhensive arrive par une voie différente au même résultat; d'après Hirzel, cette représentation ne serait pas le sujet de l'acte de comprendre, mais bien son objet[2]. Parmi toutes les représentations, elle serait seule comprise. Ce serait donc encore, quoiqu'en un autre sens, par l'activité de la raison, qu'elle se distinguerait des autres. Le seul texte sur lequel Hirzel fonde cette interprétation, est un texte de Cicéron où le mot κατα-

1. Ce texte signifie donc qu'au premier moment, dans la représentation (*compréhensive ou non*) l'âme est entièrement passive, qu'elle commence à être active dans l'assentiment, et qu'elle l'est de plus en plus dans la compréhension et dans la science.

2. Hirzel, *Untersuch.*, p. 182 sq.; texte de Cicéron, *Acad. post.*, I, 41; cf. en outre *Epist.* IV, 4, 13 (où la leçon καταληπτόν est pourtant douteuse). Enfin Barth, *Die Stoa*, p. 105, note, fait remarquer que καταληπτικός s'oppose ordinairement à ἀκατάληπτος qui a un sens passif.

ληπτόν, qui a un sens passif, est employé par Zénon à la place de l'ordinaire καταληπτικόν. Mais il est évident que l'acte de perception ne peut se borner à la représentation, ce qui ferait du stoïcisme un système d'idéalisme subjectif, bien éloigné de sa pensée; la perception est bien en effet suivant eux l'appréhension par l'âme des réalités elles-mêmes. Il faudrait donc admettre deux processus successifs dans la perception : 1° la perception de la représentation, qui serait alors comprise ou perçue; 2° en suite de cette représentation comprise ou compréhensive, l'assentiment, et finalement la perception compréhensive elle-même. — Mais aucun texte ne nous parle d'une perception de la représentation; on ne voit pas quel sens pourrait avoir cet intermédiaire dans la doctrine stoïcienne qui conçoit le processus de la représentation d'une façon extrêmement matérialiste et réaliste, comme le choc d'un corps sur un autre; la représentation, de plus, n'est pas un objet, mais un simple état; comment pourrait-elle être perçue?

La célèbre définition de Zénon[1] met en évidence

1. Sextus, *Math.*, VII, 248 : ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος (Arn., I, 18, 7). Mais cette définition, et les conclusions que nous en tirons supposent la théorie zénonienne de la représentation-*impression* : elle ne s'accorde pas avec la représentation-altération de Chrysippe. Aucun indice ne permet de supposer que Chrysippe ait changé la définition de la φ. κ. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, les conclu-

par tous ses détails, que la représentation compréhensive est un résultat de l'action de l'objet sur l'âme : comme mouvement d'abord elle vient d'un objet (ἀπὸ ὑπάρχοντος) ; comme image, elle est conforme à cet objet (κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον), et la raison de cette conformité, c'est qu'elle a été imprimée et gravée dans l'âme avec sa marque caractéristique qui rend impossible la confusion avec la représentation d'un objet différent. Cette représentation n'est donc finalement qu'une image fidèle d'un objet, et la ressemblance vient du mode d'action de l'objet sur l'âme.

Ce n'est donc pas la raison qui, d'une façon ou d'une autre, rend la représentation compréhensive ; ce caractère est immanent à l'image ; elle le possède avant toute activité de la raison. La représentation compréhensive n'est pas un acte de l'âme qui saisit l'objet.

Essayons, d'après ces conclusions, de comprendre : 1° ce qu'est en elle-même la représentation compréhensive, 2° ce que signifie le mot καταληπτικός.

Tandis que la simple représentation révèle seulement son objet, l'image compréhensive le révèle d'une façon particulièrement claire [1].

sions restent les mêmes : car cette « altération » ne paraît pas être autre chose que le transport même des qualités sensibles du milieu aérien extérieur dans le milieu psychique, qui est d'une substance analogue au premier (cf. SEXTUS, *Math.*, VIII, 397 ; ARN., II, 30, 9 sq.).

1. CIC., *Acad. pr.*, II, 17 : ἐνάργεια.

Une apparence plus claire et plus précise, voilà à quoi revient le critère. Que certaines qualités de la matière psychique soient nécessaires pour que l'image claire et distincte puisse se produire, c'est ce qui est évident : c'est même la recherche de ces qualités qui paraît avoir poussé Chrysippe à modifier la théorie de la représentation de ses maîtres; mais ces qualités, comme la santé de l'âme, ne peuvent être confondues avec l'activité perceptive[1]. Mais c'est dans l'apparence elle-même qu'on cherche un moyen de sortir de l'apparence, et ce moyen est aussi spontané et immédiat que l'apparence.

Le terme καταληπτικός ne pourrait donc se rapporter à la relation entre la représentation et l'objet : il se rapporte beaucoup plutôt à l'acte qu'une image de ce genre précède et provoque infailliblement, à savoir à la compréhension ou perception[2]. Toutes les images sensibles ne mettent pas l'âme en état de percevoir les objets : seule l'image compréhensive renferme les conditions auxquelles l'âme comprendra[3].

1. Sur ces qualités, cf. *supra*, p. 85, note 4.

2. L'interprétation de Barth, *Die Stoa*, p. 104, se rapproche de la nôtre : « La représentation doit être compréhensive (greifbar), ce qui naturellement veut dire que ce n'est pas elle mais son objet qui est saisissable (greifbar) »; mais si φ. κ. signifie une représentation dont l'objet peut être saisi, il devrait conclure que ce n'est pas la représentation mais l'âme qui saisit, donc la différence de φ. κ. et κατάληψις.

3. Les Stoïciens en prennent si à l'aise avec la langue grecque, que l'on ne peut rien conclure avec certitude du sens ordinaire des adjec-

La compréhension. — Quant à l'acte même de la perception, très distinct de la représentation, les Stoïciens le désignaient par κατάληψις[1].

Cette théorie de la compréhension est la preuve la plus manifeste de la fusion tentée par les Stoïciens entre le point de vue de la raison réfléchie, et le point de vue sophistique de la connaissance immédiate. La compréhension unit en effet l'immédiatité et la rationalité.

La compréhension est un acte de la raison : c'est un assentiment donné aux images, lorsqu'elles sont compréhensives. Or l'assentiment est, avant tout, jugement ; ce jugement est guidé par les images claires ; il est fondé en raison de donner notre assentiment à de

tifs en —ικος. Pourtant, cf. les analogies : Aristote, *De An.*, III, 9, 1 : τὸ κριτικόν ; la faculté qui permet de discerner ; ἐλεγκτικός, qui permet de rechercher ou de convaincre, etc. ; —ικος semble bien désigner moins l'action même que les conditions de sa possibilité.

1. Κατάληψις désigne la sensation en tant que perception des choses extérieures : Diog. La., VII, 52 (Arn., II, 26, 37) ; Aét., *Plac.*, IV, 8, 12 (*ib.*, 39). C'est ce qui explique le mot d'Aétius (*Plac.*, IV, 9, 4) : « Les sensations sont toutes vraies, tandis qu'il y a des représentations vraies et d'autres fausses », qui a tant embarrassé les interprètes : si la sensation désigne l'adhésion à une représentation compréhensive, puisque celle-ci est vraie, elle est toujours vraie. C'est d'ailleurs l'opinion exprimée par Zénon (Cic., *Acad. post.*, I, 41, 42 : visis non omnibus adjungebat fidem, et : sensibus etiam, fidem tribuebat). — Cf. encore Galien (Arn., II, 27, 10) : αἰσθάνεσθαι οὐκέτι [ἐστὶ] μὴ καταληπτικῶς. Cette distinction entre sensation et représentation est le point capital de la théorie de la connaissance du stoïcisme, par où il se distingue du sensualisme issu de la sophistique.

pareilles images, c'est-à-dire d'affirmer la réalité de leurs objets.

Mais comment concevoir la rationalité dans ce jugement? Ne doit-il pas être la conclusion d'un raisonnement? N'est-ce pas par une critique de la représentation que je puis déterminer si elle est une image fidèle? Nullement; la fidélité de l'image est immédiatement aperçue, et entraîne infailliblement l'assentiment. La raison n'implique pas la réflexion; elle est ici spontanée [1].

D'autre part, la compréhension est, en même temps qu'un jugement, une perception immédiate des choses [2].

Elle ne discute pas la représentation; elle se substitue à elle [3]; dans la représentation, l'objet s'imprimait dans l'âme; maintenant, c'est l'âme qui étreint l'objet et le saisit.

1. C'est dans le stoïcisme moyen que la représentation compréhensive et la perception deviennent le résultat d'une critique raisonnée, qui comprend des jugements et des comparaisons. On abandonne, sous l'influence de Carnéade, la thèse de la perception immédiate.

2. Les expressions κατάληψις τῶν πραγμάτων (SEXTUS, VII, ARN., II, 25, 44; MARC-AUR., 6, 30; Antiochus dans CIC., *Acad. Pr.*, II, 23), κριτήριον τῶν πραγμάτων (DIOG. LA., VII, 46) font bien voir qu'il ne s'agit pas seulement de juger des représentations mais d'atteindre des réalités.

3. CIC., *Acad. post.*, I, 41 (Théorie de Zénon) : « Cum (visum comprehendibile) acceptum jam et approbatum esset, comprehensionem appellabat, similem iis rebus quae manu prehenderetur. » Donc l'adhésion rationnelle a transformé en une perception active ce qui n'était qu'une représentation passive.

C'est donc bien finalement, si l'on veut, par la raison que l'âme échappe aux apparences pour percevoir le réel. Seulement, elle n'y échappe que grâce aux apparences mêmes; parmi les images, il y en a qui sont assez évidentes et claires pour la satisfaire; mais ce n'est pas d'elle que vient cette évidence.

LES AUTRES CRITÈRES. — D'après nos sources, la représentation compréhensive n'était pas le seul critère de la vérité admis par les Stoïciens. D'après les textes extrêmement brefs et secs de Diogène Laërce, nous connaissons trois autres théories : 1° Quelques « anciens Stoïciens » admettent comme critère la « droite raison »; 2° Chrysippe affirme qu'il y a deux espèces de critères : la sensation et la prénotion; 3° Boéthus de Sidon, enfin, qu'il y en a quatre : la sensation, l'intelligence, la tendance, la science [1]. Ces critères semblent avoir été admis en même temps que celui de la représentation compréhensive. Diogène nous dit expressément que les deux critères propres à Chrysippe ne l'empêchent pas de reconnaître le critère commun à toute l'école, la représentation compréhensive. D'autre part, comme les « anciens Stoïciens » du témoignage de Posidonius ne peuvent être que Zénon et Cléanthe [2], il résulte de la

1. DIOG. LA., VII, 54. Le témoignage sur les « anciens Stoïciens » (τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν) vient de Posidonius.

2. HIRZEL (*Untersuch.*, etc., p. 1-24) a prouvé contre ZELLER (*Phil.*

comparaison avec les autres témoignages que, pour eux, la représentation compréhensive était autant un critère que la droite raison.

Maintenant tous ces critères, autres que la représentation compréhensive, ont, par rapport à elle, un caractère commun; ils appartiennent à la phase active de la connaissance, celle de la compréhension et de l'assentiment[1].

C'est l'assentiment et la compréhension qui sont les actes essentiels de la droite raison, considérée comme connaissance.

La sensation et la prénotion de Chrysippe ne sont d'autre part que deux espèces de compréhensions[2]. La sensation d'abord : jamais les Stoïciens n'ont confondu la sensation avec l'impression physique : l'acte de voir

*der Gr.*, III, 1 [3], 71, note) qu'il s'agissait bien de Cléanthe et de Zénon; cf. encore Stein, *Erk.*, p. 253, qui en rapproche d'autres textes concernant Zénon : Philo, *Quod omn. prob.*, lib. XIV.

1. Nous n'admettons nullement comme le veut Stein, note 369, que la compréhension ait uniquement pour objet les faits empiriques et les sensibles, et s'oppose à la raison dont les objets sont transcendants. Le texte cité par Stein : ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων..., λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων (Diog. La., VII, 52), dit précisément le contraire, si les génitifs λευκῶν..., τῶν συναγομένων se rapportent non pas respectivement à αἰσθήσει et λόγῳ (ce qui fait une construction singulièrement troublée), mais tous deux à κατάληψις : c'est par la sensation qu'a lieu la compréhension des choses blanches, et par la raison qu'a lieu celle des conclusions raisonnées. Quant à Orig., *Contra Cels.*, VII, 37 (Arn., II, 33, 29), il prouve seulement que « toute compréhension (qu'elle soit sensible ou rationnelle) dépend des sensations ».

2. Gal., *in Hipp. de med. off.;* Arn., II, 27, 10.

par exemple qui est la simple impression physique de la lumière est différent de l'acte de sentir qui implique un assentiment à l'impression, assentiment qui se fait dans la raison[1] (ἡγεμονικόν). Comme nous le fait connaître Aétius, pour les Stoïciens, « toute sensation est donc assentiment et compréhension » ; de là résulte que « les sensations sont toujours vraies »[2] ; car la sensation se fait toujours d'une façon compréhensive[3]. La prénotion ensuite : la prénotion de Chrysippe (πρόληψις) est une espèce de l'ἐννοία dont la première espèce est l'αἴσθησις : l'objet de cette πρόληψις est la représentation rationnelle comme l'objet de la sensation est le sensible : de même que la sensation est l'acte de comprendre le sen-

1. Aétius, IV, 8, 12 (Arn., II. 26, 391) : IV, 9. 4 (Arn., II, 27, 30).

2. Gal., *ibid.* (Arn., II, 27, 11) : αἰσθάνεσθαι δὲ οὐκέτι [ἐστὶ] μὴ καταληπτικῶς.

3. On peut diviser ainsi les facultés de connaître :

| | | |
|---|---|---|
| Aétius<br>Arn., II, 28, 15 sq. | ἐννοίαι | αἰσθήσεις (μνῆμαι, ἐμπειρία)<br>προλήψεις. |

Les ἐννοίαι ne comprennent que des καταλήψεις.

| | | |
|---|---|---|
| *Ib.*, l. 26 | φάντασμα | αἰσθητικόν<br>λογικόν (— ἐννόημα). |

Le φάντασμα est la représentation fictive.

| | | |
|---|---|---|
| Diocles Magnes<br>(Arn., II, 24, 15)<br>Galien (Arn., II, 29, 31) | φαντασία | αἰσθητική<br>λογική (=νόησις=φ. ἀπὸ τῆς διανοίας) |

Aétius (IV, 12, 1 ; Arn., II, 21, 20) rapporte à Chrysippe la distinction entre φαντασία, φάντασμα, etc.

sible, de même la πρόληψις est la perception rationnelle ou pensée (νόησις) pénétrée par la raison (ἡγεμονικόν) et compréhensive. Le plus difficile, c'est de savoir quel était le contenu de ces ἔννοιαι λογικαί. Est-ce que ce sont des notions simples, comme Dieu, le bien etc.? C'est tout à fait impossible puisque la πρόληψις est comme la sensation un assentiment à une affirmation, et que la notion par elle-même ne contient aucune affirmation[1] : ce qui est l'objet d'une πρόληψις ce n'est pas une notion comme la notion des dieux mais bien une affirmation : les dieux existent[2]. S'il faut donc mettre au nombre des choses pensées (τὰ νοούμενα) les notions acquises en partant des choses sensibles, par les procédés qu'énumère Diocles, il ne faut ranger parmi les προλήψεις que des jugements; mais les affirmations contenues dans les sensations sont exclues : restent donc les affirmations qui sont les conclusions d'un raisonnement. La πρόληψις est donc l'acte de l'ἡγεμονικόν saisissant la conclusion d'un raisonnement, comme la sensation l'acte du ἡγεμονικόν saisissant une réalité sensible.

Ce n'est pas encore suffisant : la πρόληψις se dit uni-

1. Cf. Diocles Magnes (Arn., II, 28, 31) distinguant la compréhension par sensation ayant pour objet les qualités sensibles et la compréhension par raison, λόγῳ, ayant pour objet une affirmation telle que : les dieux existent. Le logos, d'autre part, est, suivant Chrysippe, composé de προλήψεις (Galien, Arn., II, 228, 23).

2. Arn., II, 29, 9.

quement à propos des raisonnements spontanés, faits par tous les hommes, avant qu'ils n'aient aucune connaissance de l'art dialectique : la prénotion qui, d'après la classification citée plus haut, était une notion, est donc, encore plus précisément, une notion commune[1].

Enfin, parmi les critères particuliers à Boéthus : la tendance est l'appétit spontané, pénétré de raison (λογικὴ ὁρμή), et la science est une « compréhension stable »[2].

Il en résulterait que les Stoïciens ont cherché simultanément le critère dans une double voie : dans une évidence de l'image, indépendante de la raison, et dans l'activité raisonnable[3]. N'y a-t-il pas là, comme veut l'indiquer la source de Diogène, une con-

1. L'identité de la prénotion avec la notion commune est prouvée par Sén., 117, 6: Epict., *Diss.*, II, 11, 3-4 (cf. Stein, p. 246), et surtout Aét., *Placita*, IV, 11, 3 (Zeller, *Ph. d. G.*, III, 1³, 84). Comp. encore le texte de Diog., VII, 54, avec Alex. Aphrod., Arn., II, 154. 29-30; sur la spontanéité, cf. le texte précédent d'Aétius (ἀνεπιτεχνήτως). — Qu'il s'agisse plutôt d'une affirmation que d'une notion, c'est ce qui ressort de la « prénotion » des Dieux : 1° les sources de cette « prénotion » (ordre du monde, etc. Aét., *Placita*, I, 6) sont précisément des preuves de leur existence; 2° les stoïciens admettent et font même ressortir que les idées des dieux sont aussi diverses que les sectes philosophiques et les peuples; ce qu'il y a de commun, c'est donc seulement l'affirmation de leur existence.

2. Stob., *Ecl.*, II, 86, 17 (Arn., III, 40, 8); Philo, *De Congr. erud. gr.*, 141 (Arn., II, 30, 34).

3. Nous en avons une preuve nouvelle dans Sextus, *Math.*, VII, 151, qui fait de κατάληψις, expressément distinguée ici de φ. κ., le critère de la vérité.

tradiction ? Ce qui, d'après notre interprétation, fait le paradoxe caractéristique de la thèse des Stoïciens, est d'avoir cherché le signe de la vérité dans une image, antérieure à la raison. En faisant intervenir maintenant comme juge la raison elle-même, sous ses diverses formes, ne se donnent-ils pas un démenti à eux-mêmes?

Cependant il ne s'agit pas de substituer les critères de la seconde espèce à l'image compréhensive, la raison à l'évidence immédiate. En effet la perception raisonnée, qu'il s'agisse de perception sensible ou intellectuelle, ne peut avoir lieu qu'après l'image compréhensive et grâce à elle. Il y a plus : la raison ne peut rien ajouter, à proprement parler, à cette évidence immédiate puisque c'est sur elle qu'elle se règle. Cette évidence reste donc le critère primitif et essentiel. Mais alors ne rend-elle pas le second inutile ?

Il resterait à admettre[1] que le mot critère n'a pas le même sens dans les deux cas. Dans le premier, il

1. C'est la solution de Bonhöffer (*Epikt. u. die Stoa*, p. 228 sq.); il s'appuie sur une division des sens du mot critère, très ordinaire chez Sextus (*P. H.*, II, 48, où elle lui fournit le plan de son développement, et *Math.*, VII, 35) : le critère ὑφ' οὗ, qui est l'homme ; le critère δι' οὗ, qui est la sensation et la pensée (διάνοια : cf. la sensation et la prénotion de Chrysippe) ; le critère ὡς προσβολὴ καὶ σχέσις, qui est ἡ προσβολὴ τῆς φαντασίας. Cette manière d'être de la représentation désigne sans doute la représentation compréhensive. Comp. *Math.*, VII (Arn., II, 26, 3) : celui qui a la représ. compr., προσβάλλει τῇ... τῶν πραγμάτων διαφορᾷ.

signifie le signe distinctif de la vérité ; dans le second, les facultés par lesquelles l'on use de ce signe pour percevoir la vérité ; or, c'est bien en effet la droite raison qui utilise ce critère pour créer la perception sensible et tirer une conclusion raisonnée.

Mais on peut préciser davantage la place de ce deuxième genre de critère. Que résulte-t-il, en effet, de la comparaison du critère des « anciens Stoïciens » avec ceux de Chrysippe?

Dire, comme on l'a fait (Stein), que la première thèse revient à la seconde paraît inexact. La « prénotion » de Chrysippe n'est pas seulement la « droite raison », dégagée de tout contenu éthique, et devenue simplement connaissance[1] ; d'abord en effet elle ne désigne pas toute espèce d'actes de la raison, mais le raisonnement spontané ; et surtout elle est universelle, commune à tous, tandis que la « droite raison » est la propriété du sage[2].

La thèse de Chrysippe signifie donc, par opposition à la thèse plus ancienne, qu'il faut borner le critère de la vérité aux facultés spontanées de la raison sans l'étendre à la réflexion. Au reste, il est possible que la distinction nette entre la raison spontanée et sans art, commune à tous les hommes, et la raison aidée de la dialectique, qui n'appartient qu'au sage, n'ait été

1. STEIN, p. 269-270.
2. *Virtus = recta ratio*. CIC., *Tusc.*, IV, 34.

faite d'une façon précise que par Chrysippe qui, le premier, a développé la dialectique. Cette distinction une fois précisée, Chrysippe, suivant la tendance que nous avons indiquée au début de ce chapitre, devait chercher la faculté de discerner la vérité en ce qu'il y a de plus immédiat et de plus commun dans la raison humaine.

# CHAPITRE II

## LA PHYSIQUE.

### § I. — Les principes de la physique : le pluralisme.

Les Stoïciens admettent seulement des corps, c'est-à-dire des êtres entièrement distincts les uns des autres par leur essence et leurs qualités, individus isolés les uns des autres[1]. Ils veulent trouver la raison de l'existence et de la nature de cet individu dans l'intimité du corps lui-même, et non plus dans une cause agissant de l'extérieur sur une matière préalablement donnée, telle que la participation à une idée (Platon) ou la tendance à réaliser une fin (Aristote). Pour Aristote, l'être d'abord indéterminé, atteint graduellement sa réalité par des étapes successives où il s'enrichit peu à peu, et c'est la série de ces étapes ou de ces événements

1. Cf. le principe de Chrysippe, Stobée, *Ecl.*, I, p. 131 (Arn., II, 118, 3) : τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα.

qui forme la trame de son histoire et constitue sa réalité; pour un stoïcien, les événements sont des choses irréelles, des « incorporels », de simples effets qui se jouent à la surface de l'être, sans rien ajouter, ni enlever à sa nature profonde[1].

C'est Chrysippe le premier qui déduit les conséquences extrêmes de ces principes : les objections les plus graves venaient évidemment du changement continuel des êtres sensibles, qu'il était difficile d'accorder avec leur prétendue permanence : ce changement ne révélait-il pas quelque chose d'inachevé et d'irréel? Non, pense Chrysippe, parce que le mouvement est un acte et non une puissance qui se réalise[2]. Le mouvement, en effet, tel que le conçoit Chrysippe, a quelque chose de stable et de permanent; car il le conçoit, dans chaque être, sous la forme d'une tension qui se déploie du centre à la périphérie pour retourner en sens inverse de la périphérie au centre[3]. Quant au

1. Cf. ci-dessus τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον μήτε ὂν μήτε σῶμα. Chaque σῶμα, à moins qu'il ne soit composé d'un assemblage de corps (comme une armée et un tas de blé) est ἡνωμένον et συμφυές (Plut., *Praecept. conjug.*, 34; Arn., II, 124, 10; Achille, *Isag.*, 14; Arn., 124, 19) : ceci paraît être dirigé surtout contre les atomistes.

2. Simplic., *In Arist. Cat.*, p. 786 (Arn., II, 161, 20) : ἔστι γὰρ πάντως, φασίν, ἐνέργεια.

3. Si Chrysippe n'est pas le premier à avoir introduit la notion du τόνος dans la physique, puisque Cléanthe déjà l'avait employée (cf. Stein, *Psychol. der Stoa*, notes 109-110), il en a sans doute admis le premier l'importance universelle.

changement qualitatif, l'objection tombe, lorsque l'on considère les qualités elles-mêmes comme des corps, qui ont par conséquent leur indépendance, et dont la présence ou l'absence n'affecteraient l'être qui les possède que s'il était conçu comme la pure et simple collection de ces qualités, et non comme un individu indépendant : la démonstration dialectique de cette thèse paradoxale que toute qualité est un corps (la qualité agit et tout ce qui agit est corps[1]), ne doit pas nous faire illusion sur ses véritables raisons : il s'agissait de rendre l'individu indépendant de ses qualités pour mieux sauvegarder sa permanence. Mais Chrysippe a bien vu le danger de cette réponse : si, en effet, pouvait-on dire, l'être est dépouillé de toutes ses qualités, que reste-t-il sinon un substrat indéterminé qui ne peut plus être considéré comme un individu[2] ? Chrysippe y répond par sa théorie de l'ἰδίως ποιόν, caractéristique permanente d'un être[3] ; elle con-

1. Cf. la démonstration de Chrysippe pour le son. Diog. La., VII, 55 (Arn., II, 43, 38) : ποιεῖ δὲ ἡ φωνή.

2. C'est le grand argument qui revient sous toutes les formes chez les critiques postérieurs. Plotin, *Ennead.*, 6, 1, 29 (Arn., II, 126, 11) : Si les ποιά qui qualifient la matière sont distincts d'elle, alors les êtres ἐξ ὕλης καὶ εἴδους ἔσονται. Gal., *De qual. incorp.*, 3 (Arn., II, 127, 16) : Si les qualités sont des corps, la longueur, largeur et profondeur seront chacune un corps, et ils devront nécessairement attacher des qualités à la substance même du corps.

3. Simplic., *In Arist. Cat.* (Arn., II, 130, 45), définit l'ἰδίως ποιόν, ὃ καὶ ἀθρόως ἐπιγίνεται, καὶ αὖ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντὶ τῷ τοῦ συνθέτου

tient l'affirmation que chaque être a une originalité irréductible, inexplicable par la simple composition d'êtres ou de principes préexistants. L'individualité n'est pas quelque chose de négatif, par quoi l'être n'atteint pas le modèle commun de son espèce, mais quelque chose de très positif.

Il est assez difficile de comprendre les passages de Plutarque[1] et de Philon[2] qui sont à peu près nos seules sources sur la question. Ils sont contradictoires puisque l'un, Plutarque, dit que « dans un être unique, il peut y avoir deux qualités individuelles », tandis que Philon affirme, d'après Chrysippe, que « deux qualités individuelles ne peuvent se combiner dans le même être ».

Nous ne connaissons malheureusement pas les preuves de cette affirmation, mais seulement une objection que Chrysippe se pose, et la réponse qu'il y fait. Si, pourrait-on dire, une substance est caractérisée par un ἰδίως ποιόν et si nous supposons qu'une seconde substance, par suite de ces transformations, acquiert le même ἰδίως ποιόν, il est impossible que ces deux individus coexistent comme deux puisque, par hypothèse, ils n'ont plus qu'un ἰδίως ποιόν ; cet ἰδίως ποιόν

βίῳ διαμένει. Antérieurement à Chrysippe, aucun stoïcien n'utilise cette expression.

1. *De commun. not.*, 36, 1077 d (Arn., II, 131, 1).

2. *De incorruptib. mundi* (Arn., II, 131, 7).

ne peut donc déterminer qu'un individu et il faut que l'un d'eux périsse[1]. La solution au premier coup d'œil paraît bien étrange (Χρύσιππος τερατεύεται, l. 7) : il faut alors que le premier disparaisse (διεφθάρθαι) tandis que le second subsiste (μένειν). Ceci est d'autant plus difficile à comprendre que c'est la modification du second, qui paraît être la cause de la disparition du premier[2]. Quel que soit le sens de ce paradoxe, le principe en est que deux individus ne sauraient être identiques, et c'est là le principe des indiscernables qui achève de donner sa complète signification à la théorie des corps.

Lisons donc le contexte. Plutarque veut contrebalancer une thèse académicienne que les Stoïciens trouvent paradoxale (à savoir que deux ou plusieurs êtres peuvent être indiscernables, c'est-à-dire avoir même qualité individuelle, comme deux figures), par une thèse stoïcienne, exactement opposée dans les termes, et qu'il juge, lui, beaucoup plus paradoxale, à savoir qu'un seul et même être peut avoir plusieurs

1. Tel est le sens de la citation bien obscure de Philon, l. 10 à 15 ; la citation littérale pose la supposition ; la question qui vient ensuite : ζητουμένου πότερος ἔφθαρται ne peut s'expliquer que par une suite d'idées analogue à celle que nous avons indiquée.

2. Le sens de ce paradoxe n'est-il pas que le premier disparait *en tant qu'individu* par le fait même qu'il est devenu tout à fait indiscernable du second ? L'hypothèse d'où part l'objection ne peut d'ailleurs être qu'un simple jeu logique, puisqu'elle est contraire au principe de la permanence de l'ἰδίως ποιόν.

caractéristiques individuelles; et la thèse serait en effet incompréhensible (puisqu'un même être aurait plusieurs individualités), si elle n'était expliquée par l'exemple qui suit : dans le monde, Zeus est un être composé d'un corps et d'une âme, et sa providence est un autre être, identique à l'âme de Zeus; dans la conflagration, Zeus est réduit à sa providence, le corps à l'âme ; pourtant on ne peut dire qu'il périt, et l'être éthéré qui subsiste alors est à la fois Zeus et la providence. Donc sans la thèse qu'un même être peut posséder simultanément deux qualités individuelles distinctes, on devrait affirmer que ou bien Zeus ou bien la providence périssent dans la conflagration.

Lisons maintenant le contexte du témoignage philonien : Philon cite le texte même de Chrysippe afin de conclure que, si la thèse de celui-ci est acceptée (à savoir : que deux qualités individuelles ne peuvent coexister dans le même être), il faut renoncer à dire qu'après la conflagration, la providence divine ou âme du monde existe encore. Ces deux conclusions opposées sur le même sujet doivent retenir notre attention. Il est évident que l'incorruptibilité à la fois de Zeus et de sa providence est la thèse de Chrysippe; nos deux textes pris ensemble ne signifieraient-ils pas que Chrysippe se voyant obligé de nier soit l'incorruptibilité de la providence, soit l'impossibilité de la coexis-

tence de deux qualités individuelles dans le même être, s'est décidé pour le second parti ?

La thèse exposée par Plutarque serait donc la pensée définitive du stoïcisme. Nous sommes placés par l'exemple dans le cas particulier où un individu (la providence de Zeus ou âme du monde) a pour substance une partie de la substance d'un autre individu (Zeus qui a pour substance l'âme et le corps du monde). Mais ne devrait-on pas dire que nous avons plutôt ici un individu (Zeus ou le cosmos) et une partie de cet individu (son âme) ? Sinon il faut admettre qu'un individu en comprend un autre comme partie de lui-même, comme, par exemple, l'individualité d'une feuille est une partie de l'individualité d'un arbre. Or telle paraît bien avoir été la pensée des Stoïciens ; c'est ainsi seulement qu'ils pouvaient concilier l'indivisibilité qualitative et la pluralité véritable avec leur cosmologie.

Cette théorie des corps individuellement distincts, est en harmonie avec leur façon d'envisager la connaissance ; la connaissance se compose d'actes distincts d'appréhension, et cette appréhension est une espèce de contact entre l'âme et l'objet[1].

1. Pour l'importance de la sensation du contact, cf. ci-dessus : la représentation agit comme un choc : ἡ προσβολὴ τῆς φαντασίας (SEXTUS,

## § II. — Le dualisme.

Théorie des principes. — Cette espèce d'indivisibilité qualitative de l'être corporel n'est qu'un aspect de la pensée stoïcienne : par un autre aspect, cette pensée est foncièrement dualiste.

Tout être est en effet le résultat de deux principes : un principe actif, qui est la raison de son unité, et un principe passif, matière inerte sur laquelle s'exerce l'activité de l'agent. La matière est apte à prendre toute forme : elle garde, dans l'ensemble, la même quantité. Chaque être individuel résulte de l'information de cette matière par un agent qui la pénètre et en maintient les parties [1].

La dualité de l'agent et du patient est fort certainement empruntée à Aristote [2]; mais elle est interprétée

*Math.*, VII, 35; Arnim, II, 33, 22). La psychologie contemporaine a suffisamment montré que la discontinuité des corps ne pouvait être connue que par les sensations de tact et de résistance; la vue présente un spectacle infiniment nuancé, mais unique, dans lequel la séparation en objets distincts ne peut être introduite qu'arbitrairement.

1. Cf. pour le monde, D. L, VII, 139 (Arn., II, n° 300); pour la matière, Galien, Arn., III, 144, 22.

2. Comp. Gal., Arn., II, 133, 29 (l'action se fait par contact); cf. encore Simpl., *in Arist. cat.*, f. 77 b (Arn., II, n° 342); et Arist., *De gen. et corrupt.*, I, 6, 322 b, 22 sq.; II, 2, 329 b, 7. De plus, l'action de l'agent est une action assimilatrice : Plut., *De primo frig.*, 10 (Arn., II, 141, 32); comp. à Arist., *De gen.*, I, 7, 324 a, 10 : τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον.

d'une façon tout autre, et elle synthétise, en les transformant, encore d'autres concepts aristotéliciens.

Chez Aristote, l'agent et le patient sont des êtres individuellement distincts; l'action passant d'un être à un autre, du médecin au remède, du remède à l'organisme, est essentiellement transitive [1] : au contraire, dans le stoïcisme, agent et patient sont deux principes inséparables dans la formation d'un être unique [2]. Par là, la dualité agent-patient correspond à la dualité péripatéticienne forme et matière. Pourtant elle ne la recouvre pas encore entièrement : chez Aristote, la forme n'informe pas la matière; il y faut un principe moteur spécial; il faut parler d'une trinité de principes, plutôt que d'une dualité [3]. Chez les Stoïciens, l'agent forme est en même temps principe informateur, force active qui contient les parties. Ils substituent à la causalité idéale de la forme la causalité, en quelque sorte palpable, d'un être réel et actif.

A vrai dire, l'ancien stoïcisme n'a jamais eu ce que l'on pourrait appeler une théorie des principes. Ce que nous venons de présenter sous ce nom est plutôt un schéma très général et assez vague qui ne se précise que dans des théories indépendantes l'une de l'autre, et

1. Exemple d'Arist., *ibid.*, 7, 324 a, 32 sq.
2. Tous les agents sont inséparables de la matière (cf. Dieu : Hipp., *Philos.*, 21 ; Arn., II, 306, 39).
3. *De Gen.*, II, 9, 335 a, 29 sq.

peut-être inconciliables. Ces théories sont les suivantes :

1° Le dualisme agent-patient apparaît d'abord dans l'univers considéré dans son ensemble ; c'est alors l'opposition entre Dieu et la matière. L'action divine consiste essentiellement en une transformation qualitative de la matière. La matière est par elle-même privée de toute qualité; elle change (μεταβάλλει) sous l'action divine, et les quatre éléments se produisent [1].

Mais ce dualisme a deux aspects :

La matière en elle-même ne présente certes aucune détermination qualitative; pourtant elle n'est nullement assimilable à un non-être. L'être chez les Stoïciens, ne réside pas dans la qualité, mais bien dans la corporéité pure et simple [2]. Et la matière, puisqu'elle subit l'action d'un principe actif, est nécessairement un corps, étendu dans l'espace et résistant [3], d'une réalité qui égale celle de l'agent divin. Tout agent est également un corps, et Dieu qui agit sur la matière est corporel [4].

1. Cf. les déterminations de la matière : ἄποιον, πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι (PHILON, *De m. opif.*, § 8 ; ARN., II, n° 302) ; sur le changement, SEXTUS, *Math.*, X, 312 (ARN., II, 112, 24).

2. Τὸ ὂν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι (ALEX., *in Top.*, IV ; ARN., II, 117, 5).

3. Cf. PLOT., *Enn.*, II, 6, 1 (Arn., II, 115, 23) ; AÉT., *Plac.*, I, 9, 7 (II, n° 325) ; SIMPLIC. (116, 26).

4. ARN., II, 306, 38.

Le dualisme des deux principes est donc, sous cet aspect, un dualisme de deux êtres corporels distincts. Mais, d'autre part, considérons le produit de ces deux êtres, le monde ; c'est un être ayant sa caractéristique individuelle, qualitativement indivisible [1]. Les deux principes, agent et patient, s'unissent dans le cosmos, et ne sont plus dès lors deux individualités distinctes, mais deux principes d'un seul individu. Tel est le double aspect de ce dualisme.

2° La théorie des éléments donne lieu aux mêmes considérations. Avec Aristote, les Stoïciens admettent, dans chacun des quatre éléments, une dualité de principes. Chaque élément contient une matière (ὑποκείμενον) inerte et indéterminée, sujet des qualités qui sont appelées à s'y produire et à disparaître, et une qualité déterminée qui le caractérise [2].

Il semble bien que cette matière, identique pour chaque élément, joue le rôle du principe passif et modifiable. En tout cas, la qualité qui s'y ajoute (le chaud par exemple s'il s'agit de l'élément feu) est sûrement considérée comme un principe actif. Nous avons donc ici dans chaque élément, un dualisme d'agent et patient.

1. Τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν (D. L., VII, 317 ; Arn., II, 168, 6).

2. Cf. Galien attribuant cette thèse aux « philosophes qu'Athénée (d'Attalie) se fait un devoir de suivre », c'est-à-dire à l'école de Chrysippe (*De elem.*, I. 6 ; Arn., II, n° 408 explication du même Galien, Arn., II, n° 409). Les discussions de Chrysippe sur la qualité de l'air (Arn., II, n° 429) impliquent la thèse.

Mais ce dualisme de principes doit être aussi interprété comme la rencontre de deux êtres. La matière est un corps, nous l'avons déjà vu ; mais la qualité est aussi un corps puisque toute qualité est active et qu'une action ne peut être que celle d'un corps [1]. Un double dualisme se présente donc ici.

La théorie des éléments montre une autre application du dualisme :

Chez Aristote, la théorie des qualités élémentaires était destinée surtout à expliquer la transmutation des éléments : le changement qualitatif ne peut s'opérer que d'un contraire à son contraire (du chaud au froid par exemple), et il consiste en ce que le premier, l'agent (ici le chaud), s'assimile le second ou patient (ici : réchauffe le froid) [2]. D'autre part, les théories médicales partaient de l'idée que certaines de ces qualités (le chaud et le froid) sont essentiellement actives, tandis que d'autres sont passives [3].

Ce dualisme agent-patient qui, cette fois, a lieu non pas entre la qualité et la matière, au dedans de chaque élément, mais entre les qualités élémentaires elles-mêmes, réparties en deux groupes (qualités drastiques et qualités passives), se retrouve chez les Stoïciens, et seulement sous une forme beaucoup plus grossière. Ce

1. Sur la « chaleur-corps », cf. par exemple Gal., Arn., II, 127, 39.
2. Cf. *De gen.*, II, 4, 331 a, 25 sq.
3. Gal., *De natur. fac.*, I, 3 ; Arn., II, nº 406.

que les théories péripatéticiennes et médicales attribuaient aux qualités élémentaires, ils l'attribuent aux éléments eux-mêmes. Suivant l'impulsion des médecins, ils répartissent les éléments en deux groupes : éléments actifs : le feu et l'air, et éléments passifs : la terre et l'eau [1].

Mais dans ce dernier cas, l'agent (feu, air) et le patient (eau, terre) s'opposent à peu près de même que le principe actif et le principe passif dans l'opposition de Dieu et de la matière. Il s'agit non pas d'une action destructrice ou assimilatrice, mais d'une action formatrice [2].

3° Enfin l'opposition des deux principes se retrouve dans une troisième théorie que l'on pourrait appeler théorie de l'individuation.

L'unité de chaque individu corporel n'est pas due à une simple juxtaposition des parties [3]. Il faut même aller plus loin : en un sens, il n'y a même pas dans un être d'un seul tenant (συμφυές) de parties dernières et indivisibles. Nous connaissons quelques-unes des spé-

1. Gal., *ib.*, II, 4, n° 410 ; Némés., *De nat. hom.*, 5 (Arn., II, n° 418).

2. Cf. les termes d'Athénée d'Attalie (Galien, Arn., II, 137, 28) ; deux qualités sont ποιητικά, deux autres ὑλικά. *Id.*, n° 439 : L'air et le feu « contiennent » ; la terre et l'eau « sont contenues ». Aristote, au contraire, n'admet d'autre action de la qualité élémentaire que l'action assimilatrice. Le feu et l'air jouent chez les stoïciens le rôle de la cause formelle.

3. Cf. Plut., *Præc. conjug.*, 4 (Arn., II, 124, 10) ; cf. 124, 19 ; II, 124, 16 prouve que les distinctions faites ici remontent à Chrysippe.

culations de Chrysippe sur la divisibilité de la matière à l'infini ; la principale raison pour laquelle il l'acceptait, est qu'il ne voulait pas, à la façon des atomistes, composer l'être d'un agrégat de corps indivisibles [1].

Cette unité est due à une force interne qui contient la matière en l'empêchant de se dissiper [2]. Nous devons considérer successivement : la substance même de cette force (le πνεῦμα), son mode d'action (τόνος), enfin le rapport que la nature présente avec elle.

Nous avons vu plus haut, que le feu et l'air étaient les éléments les plus actifs, parce que les plus mobiles. Le πνεῦμα consiste dans une combinaison de feu et d'air : il est essentiellement un souffle chaud ou enflammé [3]. Il est constant qu'après bien d'autres, c'est au phénomène de l'expiration d'air chaud chez l'être vivant que les Stoïciens ont pris l'idée. Cet air chaud, accompagnant toutes les manifestations de la vie, est considéré par les médecins [4], comme identique au principe vital, ou très intimement lié avec lui. Du reste les divers « souffles » ne diffèrent entre eux que par les proportions

1. Cf. surtout Arn., II, n° 483 ; le corps humain οὔτ' ἔκ τινων συνεστάναι, καὶ ὁμοίως, οὔτ' ἐξ ὁπόσων, εἴτ' ἀπείρων εἴτε πεπερασμένων.

2. Alex., *De mixt.* (II, 145, 24) ; Cléom., *Circ. doctr.*, I, 1 (Arn., II, n° 540).

3. Alex., *De mixt.*, γεγονὸς ἐκ πυρός τε καὶ ἀέρος (Arn., II, 45, 40 ; cf. 146, 33). La représentation du souffle domine chez Chrysippe ap. Plut., *De St. rep.*, 43 (Arn., II, n° 449).

4. Cf. Stein, *Psych. der Stoa*, p. 252. Le θερμὸν ἐμφυτόν est l'origine du πνεῦμα de Chrysippe. Galien, *De tremore*, 6 ; Arn., II, 147, 3.

différentes de feu et d'air (de chaud et de froid) qu'ils contiennent; il y a une hiérarchie des souffles ou esprits : ils sont d'autant plus élevés qu'ils sont plus secs et plus chauds [1].

L'idée de cet agent a donc son origine dans une biologie grossière. Mais cet esprit qui anime et unifie le corps vivant, les Stoïciens en généralisent l'idée en se le représentant comme le principe d'unité de tout individu corporel, animé ou non. D'un bout à l'autre de l'échelle, de la pierre à l'être raisonnable, chaque être est caractérisé par un « esprit » qui lui est propre, et le fait ce qu'il est [2]. Chaque individu est conçu à l'image d'un vivant ayant en lui son principe d'activité. Partout où il y a activité, les Stoïciens placent un souffle. Ainsi la qualité n'est pas selon eux un simple état (πάθος), mais un agent; et le pneuma forme la substance de la qualité [3].

C'est à la biologie que les Stoïciens ont emprunté la notion du principe actif de chaque être : c'est à la morale qu'ils empruntent l'idée de la manière dont il agit.

La notion du τόνος qu'ils trouvent dans la morale cynique, et qui, chez Zénon, ne désigne encore que l'é-

1. Cf. la différence entre l' « esprit » des plantes et celui des animaux, Galien, Arn., II, n° 787 ; n°s 788-9. Comp. Heracl., *fr.* 118 Diels.

2. Cf. la hiérarchie de ces forces, Philon ; Arn., II, n° 458.

3. Chrys., *ap. Plut.*, *De Stoïc. rep.*, 43 (II, 147, 40).

nergie de l'activité morale, a eu ses premières applications physiques chez Cléanthe [1], mais n'a obtenu toute sa signification qu'avec Chrysippe : en effet elle est liée à la théorie du mélange total (κρᾶσις δι' ὅλων) que Chrysippe a le premier développée.

L'action appelée τόνος consiste essentiellement dans la force qui retient ensemble les parties de l'être pour les empêcher de se dissiper [2] : par là l'être reçoit la qualité particulière qui le constitue, sa dureté ou sa blancheur par exemple, et par là, il reçoit son unité et sa substance [3]. Cette action suppose donc que matière et force (ou plutôt le corps passif et le corps actif) sont entièrement inséparables dans toutes leurs parties, qu'ils constituent un seul et même être [4]; le corps actif n'agit pas de l'extérieur mais de l'intérieur de la matière; il y est dès le début, « mélangé entièrement ». Le corps réel, le corps avec ses qualités, est donc créé comme tel, par le mouvement même qui l'informe. S'il n'y a pas dans le τόνος unification des deux principes actif et passif, il n'y a pas non plus seulement combi-

1. Sur l'histoire de cette notion, Stein, *Psych. der Stoa*, n. 109. 110.

2. Alex., *De Anima* (Arn., II, 147, 31).

3. Cf. Némésius, *De nat. hom.*, 2 (Arn., II, 148, 48) : le « mouvement de tension », dirigé vers l'extérieur, produit les qualités, et, vers l'intérieur, l'unité de la substance.

4. Par le πνεῦμα qui traverse l'univers, τὸ πᾶν ἡνῶσθαί τε καὶ συνεχεσθαι. Alex., *Aphrod. de mixt.*; Arn., II, 145, 16.

naison de deux principes originairement distincts, mais plutôt mélange intime[1].

Tels sont les divers aspects de la théorie des deux principes. Ces aspects sont-ils conciliables? Il ne le paraît pas au premier abord. Le principe actif est conçu tantôt comme unique (Dieu), tantôt comme multiple. En tant que multiple, il se résout tantôt dans les qualités élémentaires, tantôt dans les deux éléments actifs, enfin dans la variété très grande des « esprits ». Quant au principe passif, c'est tantôt un substrat sans qualités, tantôt les deux éléments, eau et terre.

Les difficultés redoublent si nous considérons que d'une part l'être concret, le corps, doit être formé par la combinaison de deux principes, un agent et un patient, et si, d'autre part, l'agent et le patient sont eux-mêmes considérés comme des corps. Il y a évidemment ici une intolérable contradiction.

Nous laissons de côté pour le moment la première difficulté : sa solution, autant qu'elle est possible, trouvera place dans la cosmogonie.

La solution de la seconde difficulté est, au contraire, étroitement attachée à la conception stoïcienne de l'activité. L'agent corporel est ici d'une nature tellement spéciale, qu'il est bien difficile de parler, à propos de cet agent, de matérialisme. En premier lieu, cet agent

1. Μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ τὸν θεόν, διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντα : ALEX., *De mixt.* (ARN., II, 112, 29).

est uniquement actif; il n'éprouve aucune passion[1] : or c'est là, pour Aristote, la caractéristique des agents immatériels; les agents matériels pâtissent par le fait même des patients correspondants[2].

En second lieu, c'était un principe de la théorie d'Aristote, que l'agent matériel, en subissant à son tour l'action du patient, formait avec lui, par mélange et altération réciproque, un produit intermédiaire où agent et patient ne persistent plus qu'en puissance[3]. Au contraire, dans le stoïcisme, l'agent, bien qu'il doive s'unir et se mélanger au patient (puisqu'il est corps), se garde complètement inaltéré dans cette action[4].

Cette thèse négative de l'impénétrabilité de la matière mérite que l'on s'y arrête.

La théorie des mélanges, cette ébauche grossière de la chimie, est liée intimement à la théorie de l'action qualitative des corps les uns sur les autres, particulièrement dans le procédé industriel des alliages (alliages d'étain), dans la préparation des breuvages médicaux, et dans l'action des remèdes sur l'organisme[5].

1. Dieu est à la fois ποιητικόν et ἐν τῇ ὕλῃ (Alex., Arn., II, 306). Cf. Gal., Arn., II, 145, 1 : Le feu et le pneuma n'ont-ils pas eux-mêmes besoin d'un lien pour ne pas se dissiper? non, car ils συνέχειν ἑαυτό τε καὶ τὰ ἄλλα.

2. *De gen. et corr.*, I, 7, 324 b, 4 sq. : c'est une espèce d'énoncé de la loi d'action et de réaction, entièrement niée par les stoïciens.

3. Arist., *ib.*, I, 10, 328 a, 31.

4. Cf. le Zeus « incorruptible » dans toutes les transformations du cosmos.

5. Cf. des exemples de ce genre chez Aristote, *l. c.*, I, 10 ; Zénon (Arn., I,

Or Chrysippe, guidé sans doute par des remarques antérieures, distingue deux cas de mélange, où Aristote n'en voit qu'un seul : tantôt il y a altération des deux substances mélangées (c'est ce qu'Aristote appelle μῖξις, et ce que Chrysippe appelle plus spécialement σύγχυσις), tantôt les deux substances se pénètrent et s'étendent l'une à travers l'autre en gardant chacune, comme on peut le constater directement, leurs propriétés spécifiques : ainsi l'encens dans l'air, l'eau et le vin mélangés entre eux, le feu dans le fer rouge. Ce mélange qui laisse les corps qualitativement intacts, n'a d'autre effet que d'en augmenter les dimensions dans des proportions parfois considérables. Chrysippe avait coutume d'énoncer cette permanence de la qualité, en reprenant contre Aristote un de ses exemples, qu'une goutte de vin, jetée dans la mer, s'étend aussi loin qu'elle[1].

26, 5); Philon, *De confus. lingu.*, § 184 (Arn., II, 153, 31) : la κρᾶσις, ἀνομοίων μερῶν εἰς ἄλληλα εἰσδυομένων δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασις, mais de telle façon cependant que les qualités restent distinctes (par opposition à la σύγχυσις où les qualités disparaissent). D'après l'exposition de Stobée (*Ecl.*, I, p. 153; Arn., 153, 12), la κρᾶσις n'est possible qu'entre les liquides ; mais c'est ici l'opinion des stoïciens en général (p. 153, l. 1) et nous savons par Alexandre (*De mixt.*, Arn., II, 152, 20 sq.) que l'opinion de Chrysippe n'était pas universellement acceptée ; or, d'après le même Alexandre (éd. Arn., 154, 19), comme d'après Thémistius (*in Arist. phys.*, IV, 1 ; Arn., II, 152, 7), le mélange total s'étendait à tous les corps.

Zénon employait déjà le mot. Gal., *in Hippocr. de humor.*, I (Arn., I, 26, 5). Mais rien ne prouve qu'il ait distingué la κρᾶσις de la σύγχυσις dont les exemples sont tous empruntés aux ἰατρικὰ φάρμακα (Arn., II, 154, 16 ; 153, 25 ; 154, 2).

1. Arist., *De gen.*, I, 10, 328 a, 27 et Chrys. ap. Plut., *De comm. not.* 37 (Arn., II, n° 480) ; cf. 155, 20.

Or, comme la théorie du mélange d'Aristote[1], cette théorie de la κρᾶσις δι' ὅλων n'a d'autre but que d'expliquer les relations de l'agent et du patient. Dans un développement qui se rattache au nom de Chrysippe, elle est présentée comme une conséquence nécessaire de l'idée que l'on se fait de l'action du pneuma[2]; ailleurs le même Chrysippe la déduit de la sympathie universelle entre les êtres. Le souffle qui agit sur un autre corps sans être affecté par lui, doit en effet pénétrer ce corps passif, tout en restant identique à lui-même ; ce qui constitue précisément le « mélange total ».

La théorie du mélange n'est au fond qu'une solution du vieux problème platonicien de la participation[3] : comment l'élément idéal et formel peut-il, sans altération, être présent dans les choses sensibles? L'élément informateur est ici un souffle matériel; mais dans son commerce avec la matière qu'il régit, il doit, comme l'Idée, se garder pur de toute altération; c'est la notion paradoxale, commune à toutes les philosophies grecques, d'une activité impassible, se déve-

1. Cf. ARIST., *l. c.* : ποῖα μικτὰ τῶν ὄντων.

2. STOB., *Ecl.*; ARN., II, 152, 35-37. Un tel mouvement n'est possible que pour ceux qui pensent que la substance dans sa totalité admet le changement, la confusion (σύγχυσις), le mélange (σύμμιξις) (cf. 152, 1); le mélange total est la conséquence des hypothèses sur l'action des divers agents (qualité, âme).

3. Dans le syncrétisme postérieur représenté par Philon, les souffles seront considérés comme identiques aux idées. (Εἶδος = ποίον, PHILON, *De fug. et invent.*. § 13, Cohn).

loppant, pour ainsi dire, sans usure ni fatigue[1]; c'est cette idée qui, liée à la thèse que tout agent est corporel, rend nécessaire le mélange total. Aussi bien ce « pneumatisme » ou spiritualisme stoïcien prend-il par là une direction opposée à ce que l'on appelle d'ordinaire le matérialisme, direction dont les conséquences se feront sentir dans le développement moral et religieux.

Théorie de la cause. — Cette théorie n'est qu'un aspect de la théorie précédente; et c'est aussi en partant du péripatétisme que nous la comprendrons le mieux.

L'agent ou cause motrice n'était, dans le système d'Aristote, que l'une des quatre catégories de causes. Le premier trait de la théorie stoïcienne est l'identification de la cause avec l'activité motrice. Est cause seulement ce qui agit; la matière passive sur laquelle s'exerce cette activité n'est pas une cause, mais seulement une condition indispensable[2].

Il y a là plus qu'un changement de terminologie. On ne pourrait plus en effet dans le stoïcisme, parler de la causalité de la matière au même sens que dans la philosophie d'Aristote. Chez ce dernier, la matière

1. Sen., *De ben.*, IV, 8, le Dieu suprême est appelé Hercule « quia vis ejus invicta sit quandoque lassata fuerit operibus editis in ignem recessura ».

2. ... unam esse causam, id quod facit (Sén., *Ep.* 65, 4; Arn., II, 120, 9; Clem., *Strom.*, VIII, 9; II, 120, 21).

est, si l'on ose dire, active, en ce sens du moins qu'elle est le véritable principe du changement et de la mobilité. Chez les Stoïciens elle « gît, inerte », prête à obéir sans résistance[1].

Inversement, selon les Stoïciens, le principe du changement et du mouvement est tout entier dans la cause motrice[2]. Le mouvement chez Aristote, implique une collaboration active de la matière, puisqu'il n'est que la détermination progressive d'une matière d'abord indéterminée : Chrysippe, qui admet sans modification la classification aristotélicienne des mouvements[3], considère cependant le mouvement non comme une chose en voie de s'accomplir, mais comme un acte complet en lui-même qui se reproduit aux divers instants du temps[4]. C'est que, du mouvement, il voit moins la fin où il tend que le principe d'où il vient.

De la nature de la cause dérive son mode d'action : faisant cette confusion entre le mouvement et l'activité qui a rendu impossible chez les anciens la fondation d'une dynamique scientifique, les Stoïciens se figurent

1. Jacet iners, res ad omnia parata (Sén., *Ep*. 65, 2; II, 111, 26; cf. *bid.*, 21).

2. La matière ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ; *ibid.*, 21.

3. Stobée, n° 492 : le mouvement droit et circulaire; n° 495 : le mouvement d'altération.

4. « Le mouvement n'est pas chose imparfaite, il est bien un acte, mais qui se renouvelle à chaque instant (ἔχει τὸ πάλιν καὶ πάλιν), non pas afin de passer à l'acte, mais pour produire autre chose qui le suit (Simplic., n° 498).

grossièrement l'action de la cause, comme celle d'un corps mobile qui en pousse un autre[1]. Il s'ensuit que le corps le plus mobile et qui a en lui-même la source de son mouvement, le souffle, est par excellence une cause[2]. Les Stoïciens sont amenés par là à soutenir contre Aristote que la cause première est non pas immobile, mais mobile[3]. Chez Aristote, le mouvement est produit dans le patient par un agent qui, lui, reste ou peut rester immobile : le mouvement est donc purement effet. Chez les Stoïciens le mouvement est identifié avec la cause elle-même[4].

La thèse de l'unité spécifique de la cause rend possible une autre thèse, qui, parfois, paraît bien près d'être confondue avec elle ; c'est qu'il n'y a dans l'univers qu'une seule cause, un agent unique. La cause est au fond identique à Dieu[5].

Sans doute il faut comprendre ce monisme avec les mêmes restrictions que l'unicité du principe actif. En effet, Chrysippe admet également une grande multiplicité de causes actives[6] : ce sera la tâche de la cosmo-

1. Τὸ σῶμα κυρίως αἴτιον (Clem. Alex., *Strom.*, VIII, 9 ; II, 119, 41 ; Simplic., *In Arist. cat.*, f. 776 ; II, n° 119).

2. Aét., *Plac.*, I, 11, 5 (Arn., II, n° 340).

3. *Ibid.*, n° 338.

4. Cf. la définition du destin (qui est, par essence, la cause) : κίνησις ἀΐδιος. Chrys., *ap.* Théodoret, VI, 14 (Arn., II, 265, 31).

5. Sen., *Epist.* 65, 11 (Arn., II, 120, 17-20).

6. Le Destin est à la fois αἰτία (Chrys., *ap.* Stob. II, 294, 22) et εἱρμὸς αἰτίων (Arn., II, 265, 36).

gonie, comme on l'a déjà indiqué, de concilier ces deux affirmations divergentes, et plus spécialement la tâche de la doctrine du destin.

Qu'il nous suffise de constater qu'entre la cause première et les causes multiples, il n'y a pas une hiérarchie comme dans l'aristotélisme : jamais les Stoïciens ne parlent d'une cause qui soit en même temps un effet, ni d'un agent qui soit aussi patient : ils ne parlent jamais de causes que comme si elles étaient causes premières; Chrysippe admet aussi une combinaison de causes concourantes; mais c'est une coordination, non une subordination hiérarchique[1].

Ceci nous amène à préciser le rapport entre la cause et l'effet : les modernes sont tellement habitués depuis la diffusion des idées kantiennes surtout, à considérer l'effet comme homogène avec la cause (c'est-à-dire que la cause est effet d'une autre cause, et l'effet cause d'un autre effet) qu'il est difficile de saisir exactement cette théorie substantialiste de la cause. Pour Chrysippe, la cause est une réalité substantielle, tandis que l'effet est un événement : la cause est un corps, l'effet un incorporel, un λεκτόν, dont toute l'essence n'est que de

1. Cf. les distinctions de Clem. Alex., *Strom.*, VIII (Arn., II, n° 351) qui proviennent de Chrysippe par qui elles avaient été inventées à l'occasion de la doctrine du destin (Cic., *De Fato*, 41 ; Arn., II, 282, 32); son intention était de faire voir dans l'acte humain la combinaison d'une cause externe et d'une cause interne concourantes et indépendantes.

pouvoir être exprimé par un verbe. La réalité de la cause ne passe nullement dans l'effet ; les effets ne sont que comme des aspects de l'activité de la cause, et la cause ne se fatigue ni ne s'use à les produire ; elle reste après ce qu'elle était avant[1].

Le rapport de cause à effet n'est plus considéré comme une sorte de lien de génération, un être produisant un autre être, mais plutôt comme le rapport d'une activité interne, seule réelle, à des manifestations superficielles qui n'ont d'autre soutien que celle-ci. Il faudra rappeler, à l'occasion de la cosmogonie, que nous ne trouvons rien, dans cette théorie de la causalité, qui se rapporte à la production substantielle des êtres individuels par le feu primitif.

La théorie des catégories. — Cette théorie n'appartient pas à la logique, comme chez Aristote, mais à la physique ; ce simple fait que la classification des genres de réalité n'a rien à voir avec la dialectique, montre une fois de plus combien la dialectique est isolée du réel. Dans sa première catégorie, οὐσία, Aristote avait plus ou moins confondu le sujet logique de la proposition et la substance [2] ; la première des quatre caté-

1. Chrys., Stob., *Ecl.*, Arn., II, 118, 3, expliqué par Sextus, *Math.*, IX, 211 (n° 341). — Cf. déjà Zénon, I, n° 341. Cf. notre *Théorie des Incorporels*, p. 11-12.

2. Cf. l'opposition grammaticale particulièrement nette de *Categ.*, III, 3, entre les sujets (substances) et les attributs.

gories stoïciennes, le substrat, ὑποκείμενον désigne, non pas le sujet grammatical, mais uniquement un des principes du corps, la matière passive qui supportera les qualités[1].

Grossièrement, les quatre catégories stoïciennes (ὑποκείμενον, ποιόν, πῶς ἔχον, πρός τι) paraissent bien, comme les dix catégories d'Aristote, se subdiviser en deux groupes, le premier comprenant la substance, les autres, les propriétés ou accidents de la substance[2]. Ce n'est là qu'une vue superficielle : le substrat, identique à la matière sans qualités, et la qualité qui détermine des différences dans la matière sont, en effet, tous les deux des corps, c'est-à-dire des substances[3]. Bien plus, il nous faut reconnaître dans les deux premières catégories, le substrat et la qualité, les deux principes, actif et passif, dont l'union forme le corps. Les deux premières catégories prises ensemble équivaudraient donc à peu près à l'οὐσία d'Aristote.

Il serait plus juste de diviser les catégories en deux

1. Le sujet logique n'est jamais exprimé par ὑποκείμενον (cf. Arn., II, n° 204, 205), ce qui se comprend puisque la proposition exprime seulement un événement. Le « sujet » désigne la matière (Plotin, *Enn.*, VI, 1, 25 ; Arn., II, 125, 20 ; Dexippe ; Arn., *id.*, 32), et aussi, il est vrai, les substances individuelles, mais considérées seulement comme parties découpées dans la matière (*ib.*, l. 28, 34, 42 ; cf Chrys., *Sur la matière totale et la matière individuelle ;* Diog. La., VII, 150 ; Arn., n° 316).

2. Cf. l'énumération et la critique au point de vue aristotélicien de Simplicius, *In cat.*, Arn., II, n° 369.

3. Plut., *De comm. not.*, 50 ; Arn., II, 126, 32.

groupes, dont le premier contient les choses réelles, c'est-à-dire corporelles, et le second les choses irréelles ou les « incorporels ». Ce dernier groupe (πῶς ἔχον, et πρός τι) ne correspond nullement aux συμβεβηκότα d'Aristote. La grande différence est que les accidents sont, pour Aristote, le principe de l'individualité [1]; chez les Stoïciens l'individu est, au contraire, la réalité profonde, dont les manières d'être ne sont que des aspects tout à fait extérieurs [2].

La théorie des éléments et la transmutation. — Nous avons déjà parlé plus haut de cette théorie; nous devons y revenir, en nous plaçant à un autre point de vue.

Qu'est-ce que l'élément? Nous pouvons partir des thèses communes à la philosophie d'Aristote et à celle du Portique : d'abord l'élément est moins une matière

1. Cf. Rivaud, *Le probl. du devenir*, etc., p. 412.

2. Cette théorie des catégories est surtout connue par les critiques de Plotin et Simplicius (Arn., II, nos 400-403). Le but d'Aristote était de trouver une liste de concepts, telle que tout être pût être rapporté à l'un d'eux et à *un seul d'entre eux*. Ce qui est frappant ici, c'est la communication des catégories; non seulement, comme l'a montré Trendlenburg, les catégories suivantes impliquent les précédentes (un relatif implique une manière d'être qui implique une qualité qui implique une matière, cf. 137, 37), mais un être donné peut être rangé, sous divers rapports, dans des catégories différentes : la qualité par exemple est « la matière ayant une certaine manière d'être » (126, 27); le doux et l'amer qui sont des qualités, sont aussi choisis comme exemples de relatifs (132, 25). Les catégories stoïciennes seraient donc plutôt des vues prises sur le réel que les propriétés dont l'ensemble formerait l'être concret.

dont les choses sont composées, qu'une force active [1]. En second lieu, les éléments ne sont pas des substances qualitativement fixes, mais ils se transforment les uns dans les autres; ils désignent en quelque sorte des points d'arrêt ou les limites entre lesquelles a lieu le changement [2].

Seulement les Stoïciens ne se représentent ni cette force, ni cette transmutation à la façon d'Aristote. D'abord, les forces élémentaires sont pour Aristote de simples instruments qui sont au service de la forme : et il critique une théorie analogue à celle des Stoïciens, d'après laquelle les forces élémentaires sont des principes d'explication derniers [3]. Telle fut bien, en effet, l'idée que les Stoïciens se firent des éléments : des forces agissant les unes sur les autres, d'après leur propre nature.

Quant à la théorie de la transmutation, il faut, pour en comprendre la nature, avoir présentes à l'esprit deux théories antérieures : 1° la théorie physique, celle d'Héraclite; les éléments se forment les uns des autres dans un ordre absolument déterminé, à partir du feu, par des

1. Plutôt ils sont en même temps le ἐξ ὧν, la matière (Arn., II, 136, 9) des êtres actifs ou passifs (II, n$^{os}$ 415-418).

2. Sur ces transformations, cf. Stob., Arn., II, 136, 19-24.

3. Arist., *De gen. et corr.*, II, 9, 336 a, 3-14; sans doute le feu est autant qu'il est possible, agent et moteur; mais en attribuant au chaud et au froid la causalité, on oublie que le feu lui-même est mû, par conséquent passif; et on fait comme si on attribuait à la scie et aux autres outils les causes de la génération.

condensations successives : feu, air, eau, terre, ou, dans l'ordre inverse, par des raréfactions [1]; 2° la théorie logique d'Aristote : tout changement qualitatif va d'un opposé à l'autre; le froid ne peut agir qu'en s'assimilant le chaud ou en le refroidissant, ni pâtir qu'en étant assimilé par le chaud ou réchauffé. Dès lors, la transmutation s'explique ainsi : les forces élémentaires sont au nombre de quatre, rangées en deux couples d'opposés; le chaud et le froid, le sec et l'humide; en combinant deux à deux ces quatre termes, on obtient six combinaisons dont deux (celles qui comprennent ensemble les deux opposés) doivent être rejetées comme impossibles; il en reste quatre (chaud-sec, chaud-humide, froid-humide, froid-sec) qui sont les principes des quatre éléments. La transmutation a lieu lorsqu'un des deux termes (le principe sec du feu par exemple) est vaincu par son opposé, le principe humide[2].

Il est certain que la première théorie, de beaucoup la plus simple, domine la pensée stoïcienne [3]; et même, avant Chrysippe, qui a profondément étudié la logique d'Aristote, et en particulier sa théorie des opposés (d'où dépend la théorie actuelle), nous n'avons pas de preuve que cette théorie logique ait agi sur le stoï-

1. Simpl., *Phys.*, 23, 33 (Diels, *Vorsokrat.*, fr. 5, p. 58).

2. *De gen. et corr.*, II, 3-4.

3. Cf. Stob., Arn., II, n° 413, l. 12-14; Gal., *De nat. facult.*, I, 3 (II, 134, 12) : χύσεσί τε τισι καὶ πιλήσεσιν.

cisme. L'influence des idées d'Aristote sur Chrysippe se reconnaît de la façon suivante : d'abord, le souci de déterminer dans chaque élément le principe élémentaire actif; il en admet quatre, comme Aristote; seulement chaque élément est constitué par une seule de ces forces, et non plus par un couple : le chaud (feu), le froid (air), le sec (terre) et l'humide (eau) [1]. Cette modification dans la thèse est significative : chez Aristote, c'étaient les forces composantes des éléments qui étaient opposées; chez Chrysippe, ce sont les éléments eux-mêmes [2], et, par conséquent, il ne peut rien y avoir de commun entre deux d'entre eux.

Mais, sauf cette modification, Chrysippe reste tout à fait dans le sens d'Aristote, lorsqu'il s'attache à présenter, non pas les forces élémentaires, mais les éléments eux-mêmes par couples de termes opposés; et c'est même ce qui explique sa polémique contre Aristote [3], au sujet du principe élémentaire de l'air; pour Aristote, l'air avait pour principe la combinaison chaud-humide, et le feu (chaud-sec) se transformait en air par la victoire de l'humide sur le sec [4]. Si, au contraire,

1. Sur les qualités primitives de Chrysippe, cf. la doctrine d'Athénée d'Attalie (n° 416), les discussions de Chrysippe sur la qualité primitive de l'air (n° 429), les témoignages de Galien sur Chrysippe et les Stoïciens (n°s 411-438).

2. Cf. note. Les éléments sont identiques aux formes élémentaires. Chrys., *ap.* Diog. La., VII, 135; Arn., 180, 8.

3. Connue par Plut., *De primo frigido*, 9. 17. 43 (Arn., II, n°s 429-430).

4. *De gen. et corr.*, II, 14, 331 a, 28.

le feu est identifié au chaud, et si l'air, en lequel il se transforme, est son opposé, il faut que l'air soit le principe du froid. C'est ce que Chrysippe s'efforce de démontrer, non seulement en considérant l'action physique de l'air, mais surtout en partant du principe même des opposés; c'est parce que l'air, sous d'autres rapports, est opposé au feu, qu'il doit l'être sous celui-ci.

Il reste malgré tout certain que la théorie d'Aristote ne pénétra pas profondément le stoïcisme; elle impliquait deux idées inacceptables pour les Stoïciens : d'abord la théorie du double principe élémentaire; avec le principe simple, en effet, on peut donner une explication logique de la transmutation dans chaque couple d'oppositions (air-feu, eau-terre), mais on ne peut expliquer comment l'air, par exemple, devient eau. Ensuite et surtout, la thèse du double principe entraîne la transmutation circulaire [1]; en commençant par n'importe quel élément, la série des changements revient à cet élément en passant par tous les autres, et un changement indéfini est possible. Aucun élément n'est donc élément en un autre sens qu'un autre.

Au contraire, dans la théorie stoïcienne, le point de départ de la transmutation est le feu; et la transmutation une fois achevée jusqu'à la terre, ce n'est qu'en rebroussant chemin et en repassant, en sens inverse,

1. *Ibid.*

par tous les intermédiaires que la transmutation en feu est possible. Cette transmutation, par avance et par recul, fait du feu un élément en un sens différent des autres, l'élément par excellence, celui qui par sa condensation produit tous les autres et celui en qui ils se résolvent tous [1]. Le changement peut être ainsi soumis à un rythme dont chaque période a un commencement et une fin.

L'on peut, d'après ce qui précède, distinguer deux sens dans la transformation, du feu à la terre et de la terre au feu. La transformation ne s'accomplit pas de la même façon dans les deux sens; dans le premier sens, elle est spontanée et dérive de l'activité même de l'élément; c'est par sa propre extinction que le feu a donné naissance à l'air [2]. Au contraire, dans le sens inverse, la transformation n'est pas spontanée; l'élément inférieur, l'air, par exemple, ne se transforme dans l'élé-

1. Sur le feu, élément « par excellence », Stob., Arn., III, n° 413, l. 11. Ce texte sur les divers sens du mot élément qui a donné lieu à tant de discussions peut se décomposer ainsi ; Stobée reproduit trois fois de suite (11-26 ; 26-34 (jusqu'à στοιχεῖον), 34-fin) le même développement, en indiquant chaque fois trois chapitres : 1° l'élément par excellence : le feu (11-19 jusqu'à γάρ; 26-28; 36 jusqu'à la fin; dans cette troisième partie, le troisième point seul est indiqué); 2° les quatre éléments (19-24 ; 28-33 jusqu'à εἰλικρινές); 3° ce qui participe à l'élément (τὸ πυρωδές; 24-25; 33-34); sur ce dernier point, cf. les diverses espèces de feu (Gal., II, n° 427, l. 29 et n° 618) dont la distinction remonte à Cléanthe (I, n° 511). Cf. l'explication un peu différente de Hirzel, *Untersuchung.*, II, 2, 737; nous nous appuyons sur la restitution de Wachsmuth; Arn., l. 34, note.

2. Cf. l'extinction du feu dans la cosmogonie (Dio Chrys., *Orat.*, 36, 55 sq.).

ment supérieur, le feu, que si ce dernier agit sur lui pour se l'assimiler; on trouve des exemples de cette assimilation dans l'action dévoratrice du feu, qui transforme en sa substance les éléments qu'on lui donne; par analogie, les astres, faits de feu, se nourrissent des vapeurs émanées de la mer ou de la terre, et le souffle vital de l'être vivant, des vapeurs émanées du sang [1]. C'est, semble-t-il, grâce à cette différence que l'on peut comprendre les différences de degrés dans l'activité des éléments, et comment les Stoïciens peuvent faire du feu l'élément le plus actif.

Nous avons, jusqu'ici, vainement cherché le monisme dans la théorie stoïcienne des principes matériels; ne la trouverons-nous pas dans cette théorie des éléments? Il n'y a là, en effet, qu'une force active, le feu qui se transforme. La tendance au dualisme est cependant si forte chez les Stoïciens, qu'ils voient souvent aussi dans l'ensemble des quatre éléments, non pas les divers aspects d'une même force active, mais bien la matière passive dont se composent les êtres [2]; chaque être est dû alors à une combinaison des éléments retenus ensemble par une force différente d'eux, le souffle ou πνεῦμα. Et ainsi le souffle qui n'est pourtant lui-même qu'une

1. Cf. Philon, Arn., II, n° 690 (sur la nourriture des astres); n° 783 (sur la nourriture de l'âme).

2. Cette théorie se trouve même dans l'ancien stoïcisme : Diog. La., VII, 137 (Arn., II, 180, 7; cf. l. 15).

combinaison des éléments les plus actifs est, par un privilège spécial, isolé du tourbillon des quatre éléments pour les commander et les régir [1].

Il y a dans ce matérialisme, remarquons-le encore une fois, plus que des germes de spiritualisme, et l'on ne pourra considérer comme une catastrophe dans l'histoire du stoïcisme l'interprétation platonicienne qu'en donnera Posidonius.

Nous pouvons résumer de la façon suivante le dualisme stoïcien : le principe actif doit être complété par un principe passif sur lequel il exerce son action. Bien que ces deux principes soient de nature corporelle, et que l'action s'exerce avant tout par le choc, il n'en est pas moins vrai que le principe actif est absolument actif, et le principe passif, absolument passif, ce qui ne peut s'expliquer que par la notion très particulière que les Stoïciens se font des corps. Que sont maintenant ces forces actives? C'est tantôt le Dieu identifié au feu; tantôt les souffles vitaux qui animent chaque être; tantôt les qualités élémentaires. Le sujet de l'action est tantôt une matière indéterminée, tantôt les quatre éléments pris ensemble, tantôt deux d'entre eux, l'eau et la terre, éléments passifs. Qu'il y ait des contradictions

1. Conclusion non tirée par Chrysippe ; mais elle se trouve chez Athénée d'Attalie (II, 137, 30), qui prépare ainsi le dualisme spiritualiste d'un Posidonius.

entre ces diverses représentations, c'est clair; ce n'est nullement le devoir de l'interprète de les lever par tous les moyens; il doit plutôt chercher à les expliquer. Les Stoïciens ont admis dans leur système toutes les thèses empruntées aux philosophes ou aux médecins, qui s'accordent avec leur dualisme, et sans rechercher suffisamment si ces thèses s'accordaient entre elles; doctrine plus originale par les directions générales qu'elle donne à la pensée que par l'invention de détail, elle envisage dans ces thèses l'esprit plus que la lettre; elle cherche moins à les déduire d'un principe commun, pour en faire un tout systématique, qu'à y manifester les aspects d'une même idée fondamentale.

## § III. — Cosmologie.

Le cadre de la cosmologie de l'ancien stoïcisme est, sans aucun doute, la physique d'Héraclite; mais les Stoïciens ont introduit dans ce cadre tant d'idées nouvelles que l'héraclitéisme en sort sans doute complètement défiguré. Leur optimisme, leur croyance à une direction providentielle du monde, leur attitude religieuse devant le cosmos, les distinguent radicalement du penseur d'Éphèse.

L'héraclitéisme. — Théophraste nous a conservé les arguments par lesquels Zénon a essayé de démon-

trer, contre Aristote, que le monde a eu un commencement et aura une fin[1]. Ces arguments, tirés de l'action des forces naturelles, et des grandes catastrophes géologiques, sont en général empruntés à Héraclite et à d'autres physiciens[2]; il faut remarquer qu'ils impliquent, pour être valables contre Aristote, une thèse que celui-ci rejetait, à savoir celle de la sympathie des parties du monde; car ils concluent constamment des destructions partielles à la destruction du tout, méconnaissant ainsi la distinction aristotélicienne entre la région sublunaire, siège de l'altération, et la région immuable des astres.

Le monde, comme tout être vivant, naît d'un germe animé par un souffle vital (πνεῦμα). Ce germe n'est autre que l'élément humide, considéré depuis longtemps par les physiciens et les médecins, comme le plus propre à la génération[3]. Mais ce germe et ce souffle ont eux-mêmes leur origine dans le feu primitif qui, avant le début du monde, emplit l'espace vide.

1. *Ap.* Philon, *De incorrupt. m.*, c. 23-24 (SVF, I, 29, 25).

2. Pour l'argument géologique du retrait de la mer, cf. les idées de Xénophane et d'Anaximandre (Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, I, p. 59, 174, 72). Le dernier argument, qui déduit la limitation du monde *a parte ante* du fait que l'espèce humaine a commencé, se rattache à une thèse stoïcienne, exposée ci-dessous, p. 145.

3. Cf. les textes sur la naissance du monde, SVF, II, n 579-584. Cf. Diog., VII, 135, la comparaison de l'élément humide (ἐν τῷ ὑγρῷ) avec le germe (ἐν τῇ γονῇ), tandis qu'à la semence correspond un λόγος σπερματικός (comparer la description de la génération de l'homme; Id., n° 741). L'extinction du feu (Plut., *De Stoïc. rep.*, 41; Arn., II, 186, 9).

Ce feu, en s'éteignant spontanément, a produit l'air, et, par l'intermédiaire de l'air, l'élément liquide : puis ce qui reste de l'élément aérien et enflammé court à travers l'élément liquide [1]. C'est à partir de ce germe que se produit l'ordre du monde (διακόσμησις) par une série de transmutations; du germe liquide qui est au centre du monde [2] se produit par condensation la terre qui, animée par nature d'un mouvement centripète, se dépose au centre du monde; tandis que la raréfaction [3] de l'eau produit successivement l'air et l'éther qui, tous deux légers par nature, se placent, le premier au-dessus de la terre, le second aux extrémités de la sphère cosmique [4].

Tout ce qui précède est, dans la lettre, de la physique héraclitéenne; mais, au fond, quelle différence

1. CHRYS. *ap.* PLUT., *De Stoic. rep.*, 41 (nº 579) : δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται. L'air, dans les textes suivants, apparait toujours comme un intermédiaire.

2. La formation du monde ne commence, à proprement parler, que quand le germe a été formé au centre du monde; ainsi seulement peuvent s'expliquer les témoignages d'Aétius et d'Achille (nºˢ 582-584) qui disent que le monde se produit à partir du centre (ἀπὸ κέντρου).

3. La production des éléments par condensation (σύστασις) et par raréfaction (χύσις) nous est attestée par STOBÉE, *Ecl.*, I, p. 129 (SVF, II. 136, 11 sq.); DIOG. LA., VII, 142 (*ib.*, 180, 18), sans la contredire expressément, semble admettre qu'il y a déjà dans le germe humide une partie plus dense destinée à former la terre, et une plus légère qui formera l'air (τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ [à savoir : τοῦ ὑγροῦ ; la phrase n'est compréhensible que si on lit avec les mss. PF ὑγρόν au lieu de ὑγρότητα], τὸ λεπτομερές). —Cf. *Schol. Hés. Théog.*, 115 (ARN., II, 117, 23) : τὸ λεπτομερὲ (τοῦ ἀέρος γεγόνε πῦρ.

4. Sur cette conception péripatéticienne des lieux naturels des éléments, cf. plus bas, p. 151.

d'inspiration ! D'abord le sentiment d'instabilité, d'insécurité, de hasard qui donnent aux idées d'Héraclite leur saisissante sublimité a disparu dans le stoïcisme. Chrysippe se sent chez lui dans le monde ; c'est une « habitation faite exprès pour les hommes et pour les dieux[1] ». Ajoutez à cette confiance optimiste les vues morales d'après lesquelles le sage ne se soucie pas des changements extérieurs dont il a rendu sa vie indépendante. Malgré son héraclitéisme, le monde stoïcien donne l'impression de stabilité plutôt que de flux continuel.

L'influence de Platon et d'Aristote. — Considérons d'abord la nature du feu originaire, puis le rapport de ce feu au monde dans la formation du monde, enfin le monde lui-même.

D'abord le feu primitif, qui, en un sens, est identique au cosmos[2], est un dieu inengendré et incorruptible qui persiste à travers toutes les vicissitudes de l'ordre du monde[3] ; il est esprit pur et sans corps[4] ;

1. Eus., *Præp. ev.*, XV, 15 (Arn., II, 169, 23) : οἰκητήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γενομένων σύστημα.

2. Chrys., *ap.* Stob., *Ecl.*, I, 184 (Arn., II, 168, 11). Deux sens du mot cosmos : 1° l'ensemble du ciel et de la terre (appelé aussi διακόσμησις) ; 2° le dieu « suivant lequel naît et s'accomplit l'ordre des choses », c'est-à-dire le feu primitif.

3. Ἄφθαρτος... καὶ ἀγέννητος, Diog. La., VII, 137 (Arn., II, 168, 6) : c'est en ce sens que Philon (*De incorruptib. m.*, p. 4, 3 ; Arn., II, 188, 42) attribue aux Stoïciens un « monde éternel ».

4. Plut., *De Stoïc. repugn.*, 39, 41 (Arn., II, 186, et 12) : Dans la

c'est par sa volonté que se forme le monde ; ce n'est pas un substrat impersonnel, mais un être individuel et qui garde éternellement son individualité [1]. Celle-ci ne disparaît pas après la formation du monde, comme s'il avait cédé aux choses engendrées de lui toute sa substance ; il persiste, pour réabsorber le monde en lui dans la conflagration universelle.

Dans la formation du monde, ce dieu suprême agit comme un démiurge. Il vaut la peine de préciser ce point. On a souvent vu dans le stoïcisme une doctrine évolutionniste [2], c'est-à-dire ce qu'il y a de plus contraire à la doctrine d'un démiurge. Ici encore, on a assimilé trop vite les Stoïciens à des physiciens antésocratiques. Or, il semble au contraire que l'idée d'un développement graduel leur manque totalement. Pour eux, le monde arrive non pas peu à peu, mais du premier coup à sa perfection : « Le monde tout entier dès qu'il a été achevé, ordonné par l'art le plus savant et

conflagration, l'âme s'augmente au point d'absorber toute la matière ; le monde est alors tout entier ψυχὴ καὶ ἡγεμονικόν. N'est-ce pas une transposition matérialiste de l'intelligence immatérielle d'Aristote ?

1. Le feu générateur : τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, l'individu fait de tout l'être (Diog. La., VII, 157 ; Arn., II, 168. 6) ; cf. Ar. Didyme, *ib.*, 169, 17-2. Dans la thèse d'Héraclite, le feu n'est ni un dieu, ni divin, ni une intelligence ; de plus, il se transforme véritablement. Dans la thèse de Chrysippe, bien qu'il y ait sans nul doute transformation de ces substances ignées, le dieu générateur reste identique à lui-même ; Chrysippe emploie les images d'un moniste et parle comme un dualiste.

2. Par exemple. Barth, *Die Stoa*.

le meilleur, aussitôt sorti des mains du créateur, brillant et éclatant dans toutes ses parties, ne reste pas un moment dans un état d'enfance, comme il convient à la faiblesse de la nature humaine et mortelle, mais atteint, dès son début, son point de jeunesse et de maturité[1]. » Toutes les espèces animales sont dès l'abord présentes avec tous leurs caractères; l'humanité possède immédiatement, par une invention spontanée des sages, tous les arts utiles à la vie[2].

Nous trouvons là, que l'on ne s'y trompe point, la première ébauche d'une idée tout à fait anti-héraclitéenne et peut-être anti-hellénique, l'idée de création[3].

Considérons enfin le monde engendré. Chrysippe a nettement marqué, par sa distinction, qu'il ne fallait pas prendre ce monde pour une simple transformation du feu. Le feu originaire est un dieu; et ce monde, bien qu'il contienne des dieux, n'est pas un dieu lui-même[4]. Si des stoïciens postérieurs ont affirmé la divi-

1. Dio Chrysost., *Or.* 38, § 51. Comp. Philon, *Quæst. in Ex.*, I, 1 (Arn., II, 180, 30) : le monde a été créé au printemps : « nihil imperfectum erat... in prima procreatione universorum ».

2. C'est ce que suppose l'argument employé par Zénon pour démontrer que l'humanité a commencé (Philon, *De incorruptib. mundi*, Arn., I, 31, 33 sq.) : les arts sont contemporains du début de l'humanité, et toutes les espèces animales ont dû naître simultanément.

3. Ce qui est frappant en effet, c'est la discontinuité entre le germe du monde et le monde entièrement développé, lacune qui n'est remplie par rien. Cf. plus bas, p. 153 sq.

4. Cf. la note 2, p. 146. Le texte d'Ar. Didyme déjà cité (Arn., II,

nité du monde (au sens de διακόσμησις)[1], ce panthéisme n'est nullement une thèse de Chrysippe[2]. Le feu est un être individuel : le monde est une combinaison, un système d'êtres. Le feu originaire est une pensée pure, une âme ; le monde est un être animé, composé d'une âme et d'un corps, et la divinité ne se trouve que dans l'âme.

Dans la description de ce monde, les Stoïciens suivent comme modèle Aristote et Platon. C'est au *Timée*, semble-t-il, et, d'une façon plus lointaine, à la tradition pythagoricienne, qu'ils empruntent l'idée du monde-animal. Sauf les expressions qui impliquent l'éternité *a parte post*, ils emploient les mots mêmes de Platon : c'est un animal qui se suffit à lui-même, qui se nourrit de lui-même, qui contient en lui toute la substance

169, 14) qui se rattache à cette distinction de Chrysippe nous dit que « le monde, au sens d'être individuel est appelé Dieu, mais non pas le monde au sens de l'ensemble des êtres que constitue la διακόσμησις ». Nous acceptons la correction d'Arnim : προσαγορεύεσθαι [θεόν, οὐ].

1. Sén., *Epist.*, 92, 30 : « Totum hoc, quo continemur, et unum est et deus ; et socii sumus ejus et membra. »

2. On nous objectera : 1° le texte de Cicéron (*De nat. d.*, I, 15, 39 ; Arn., II, 315, 30) : Chrys. ipsum mundum deum dicit esse (cf. Id., II, 14, 39 : Est ergo in eo (mundo) virtus : sapiens est igitur et propterea deus) ; mais l'épithète même de sapiens, qui ne peut s'appliquer dans le système stoïcien qu'à la raison, prouve que le monde dont il est question ici est le dieu qui régit l'univers ; 2° Plut. (*De comm. not.*, 36 : Arn., II. 312, 35), citation de Chrysippe) : « Zeus et le monde ressemblent à l'homme, et la providence à l'âme. » Zeus est composé d'une âme et d'un corps et par conséquent, semble-t-il, identique au monde. Mais, s'il en était ainsi, Chrysippe ne dirait pas que Zeus reste incorruptible après la conflagration.

possible[1]. Les Stoïciens s'accordent encore avec Aristote, mais subissent aussi sans doute l'influence des superstitions astrologiques de leur époque lorsqu'ils font résider la raison directrice du monde dans les sphères célestes. Chrysippe identifie cette raison avec la sphère des étoiles fixes, régulatrice des saisons et des sorts humains; c'était là l'opinion ordinaire des anciens Stoïciens qui pourtant ne fut pas partagée par Cléanthe[2].

En ce qui concerne la disposition des parties du monde, les Stoïciens suivent assez fidèlement Aristote. D'abord au centre du monde, la terre sphérique et immobile qui est « l'appui le plus solide de toutes les

1. Chrysippe (Plut., *De Stoïc. repugn.*, 39; Arn., IX, 186, 5) : Αὐτάρκης εἶναι λέγεται μόνος ὁ κοσμος, διὰ τὸ μόνος ἐν αὐτῷ πάντα ἔχειν ὧν δεῖται· καὶ τρέφεται ἐξ αὐτοῦ καὶ αὔξεται, τῶν ἄλλων μορίων εἰς ἄλληλα καταλλαττομένων.

Le monde animal : Diog. La., VII, 142 (cf. Arn., II, nos 633 à 638).

Cf. *Timée*, 30 d : ζῶον ἓν ὁρατον; 31 b : εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανος; 32 c-d : Dieu composa le monde de toute la substance, ἵνα ὅλον ὅ, τι μάλιστα ζῶον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη. — 33 c-d : il se fournit à lui-même comme nourriture ses propres déchets ; le démiurge pensa qu'il était mieux de le faire αὔταρκες... μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων.

2. Cic., *Acad. pr.*, 126 : Zenoni et reliquis fere Stoïcis æther videtur summus deus, mente præditus, qua omnia reguntur. Chrysippe identifie cette raison tantôt avec le ciel (Diog. La., VII, 139; Arn., II, 194, 15) ou l'éther (Arius Did., fr. 29; Diels, *id.*, l. 5), tantôt avec la partie la plus subtile de l'éther (Diog. La., *id.*, l. 15). Il ne faut pas confondre cet ἡγεμονικόν de l'âme du monde qui en est la partie la plus élevée, avec l'âme elle-même du monde qui pénètre le monde tout entier. La raison directrice agit, comme telle, par le mouvement circulaire qu'elle imprime au monde (Arn., II, 194, 7). — Cléanthe voit la raison directrice dans le soleil.

existences », puis autour est répandue l'eau qui participe à la forme sphérique. Ces deux éléments possèdent, comme chez Aristote, un mouvement naturel vers le centre, tandis que l'air et le feu, légers par nature, vont vers les extrémités du monde. Au-dessus de l'eau se trouve l'air; puis au-dessus de l'air les sphères d'éther, dans lesquelles sont logées les planètes, puis comprenant le tout, la sphère des étoiles fixes. Les astres sont sphériques, et tout entiers de substance ignée, sauf la lune, la plus rapprochée du centre, dans laquelle l'air se mélange au feu[1].

L'originalité des Stoïciens n'est pas dans cette disposition des êtres. Il faut pourtant mentionner deux différences importantes : d'abord l'existence d'un vide infini au centre duquel réside la sphère du monde[2]. Ce néant

1. Cf. la description d'ensemble de Chrysippe : Stobée, *Ecl.*, I, p. 184 (Arn., II, n° 527). Sur les mouvements naturels des éléments chez Chrysippe, cf. Plut., *Stoïc. rep.*, 42 (Arn., II, n° 434). D'après le même Plutarque, n° 435, Chrysippe aurait également admis que l'air n'a ni pesanteur ni légèreté. Ce n'est pas la seule difficulté qu'il y ait dans cette théorie des mouvements naturels, transplantée d'Aristote; si on l'admet entièrement en effet, il n'y a pas de raison pour ne pas en conclure que l'éther, identique au feu, se disperse dans le vide infini qui entoure le monde (cf. l'objection péripatéticienne mentionnée par Cléom., *De motu circul.*, I, 1); ou alors il faut donner au feu un autre mouvement « tonique » par lequel il se contient lui-même et contient les parties dans l'espace. Il y aurait donc là comme un germe de dualisme entre le feu élémentaire, partie du monde, et le feu, ἕξις du monde. Cf. les longues discussions (Plut., *De Stoic. repugn.*, 44; Arn., n[os] 550, 551), et les opinions stoïciennes sur les astres.

2. Opinion de Chrysippe : Simplicius, *In Arist. de caelo* (*Com.*, II, 171, 6), Arn., n° 539.

est fait pour laisser au monde, en quelque façon, la liberté de ses mouvements; il est le rien par lequel le monde ne pourra être limité lorsqu'il se résoudra en feu, et, dans cette résolution, occupera une plus grande place. Dans le stoïcisme, la limite d'un être dans l'espace vient de la force interne qui en contient les parties, non des corps qui le limitent; aussi le monde ne peut-il se dissiper, mais seulement s'y étendre ou s'y contracter[1].

La seconde différence, c'est l'affirmation de la communauté ou sympathie entre toutes les parties du monde. La subordination hiérarchique, qui caractérisait le monde d'Aristote, est remplacée par la coordination et la conspiration de toutes choses. Les éléments sont comme attachés et suspendus les uns aux autres; il n'y a aucun vide pour permettre aux actions des corps de se propager sans obstacle[2]. Il y a un mouvement continuel d'échange de la sphère supérieure à la sphère inférieure de la terre. L'air, milieu universel à travers lequel s'exercent ces actions, est considéré avant tout comme un agent de transmission. La terre et l'eau, par leurs émanations, fournissent au feu céleste ses aliments; et l'éther, principe mobile et pénétrant, influence à son tour les corps terrestres[3]. Nous aurons

1. Cf. sur ce point, ma *Théorie des Incorporels*, p. 44-53.

2. Chrys. *ap*. Diog. La., VII, 140 : dans le monde, il n'y a pas de vide, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν· τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια συμπνοίαν καὶ συντονίαν.

3. Chrys. *ap*. Ar. Did., fr. 33 (Arn., II, n° 652) : Le soleil est fait

à revenir sur cette « sympathie » à l'occasion de la doctrine du destin.

Le problème de l'individuation. — La suite de notre exposition nous amène nécessairement à nous poser un problème fort difficile à résoudre : le feu primitif est un être individuel ; le monde est d'une part un être animé composé d'une âme et d'un corps, d'autre part, un ensemble d'êtres individuels absolument distincts de nature[1]. Or, nous comprenons comment le feu primitif a pu produire le monde, conçu comme un être animé (à savoir en se donnant un corps, par une espèce de condensation). Au contraire, nous ne saisissons nullement par là : 1° le rapport du feu primitif à l'ensemble des êtres individuels ; 2° le rapport de l'animal-monde à ces mêmes êtres. Le passage du feu au monde-animal nous est minutieusement décrit d'après Héraclite ; nous cherchons en vain une réponse aux deux dernières questions.

On attribue assez volontiers aux Stoïciens une solu-

ἐκ τοῦ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάματος, et la lune (*ib.*, n° 677) de l'émanation de l'eau des fleuves ; Aétius (II, 17, 4 ; Arn., II, n° 690) rapproche les Stoïciens d'Héraclite qui admettait que les astres se nourrissent ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως. Les saisons sont produites par les mélanges, en proportions différentes de la chaleur du soleil avec le froid de l'air (Chrys. *ap.* Ar. Did., fr. 26 ; Arn., II, n° 693).

1. D'une part ζῷον λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν (Arn., II, n° 633), d'autre part τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων (Arn., II, 168, 13).

tion panthéiste, qui semble en effet impliquée dans leur système : les « souffles » qui constituent l'individualité de chaque être sont des fragments de l'âme universelle. Remarquons d'abord que nous trouvons bien quelques déclarations nettement panthéistes dans le stoïcisme moyen et postérieur : l'âme raisonnable de l'homme est pour Posidonius un fragment de l'éther, c'est-à-dire de la raison directrice du monde[1] ; pour Sénèque, le monde est un dieu dont nous sommes les membres[2]. Mais nous pouvons affirmer avec certitude que ce panthéisme ne vient pas, tel quel, de l'ancien stoïcisme; car, pour le premier point, Chrysippe décrit l'origine de l'âme raisonnable tout autrement que Posidonius[3]; et, sur le second point, il affirme que le monde n'est pas du tout un dieu. De plus, un trait remarquable de la théorie de l'individualité (ἰδίως ποιόν) est incompatible avec le panthéisme; cette qualité propre, étant indivisible, ne peut se former graduellement et par composition, mais seulement apparaître d'un coup (ἀθρόως), et elle disparaît de même (la mort est instantanée) après avoir duré, identique à elle-même, pendant tout le cours de la vie de l'individu[4].

1. Sén., *Epist.*, 120, 14, 15, 18.

2. Cf. plus haut, p. 149, note 1.

3. Cf. plus bas, p. 160 sq.

4. Renseignement dû à Simplicius, *In Aristot. de anima*, p. 217, 36 (Arn., II, n° 395) : Il parle de la forme individuelle (εἶδος) qui est dans les composés, καθ' ὃ ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκ τῆς Στοᾶς λέγεται ποιόν, ὃ καὶ ἀθρόως ἐπιγίνεται καὶ αὖ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντὶ τῷ τοῦ συνθέτου βίῳ διαμένει.

Cette théorie de l'individualité, tout à fait incompatible avec la conception de l'individu comme partie d'un tout (image employée encore par Zénon), s'accorde au contraire fort bien avec une autre idée de Zénon; c'est que le monde est à l'individu comme le générateur à l'engendré[1]. Mais remarquons que ce rapport, sans doute accepté par Chrysippe, donne à l'individu beaucoup plus d'indépendance que le premier, autant que celui des êtres d'une même espèce à des générations différentes. Le monde est l'être parfait par rapport auquel l'individu est non pas une partie, mais un être de même nature quoique imparfait[2].

Si nous réunissons cette image de la génération à l'idée de discontinuité dans la production de la qualité individuelle, nous devons reconnaître, pour la deuxième fois, que Chrysippe, dans la question du rapport du monde aux individus, comme dans celle du rapport de Dieu au monde, a été très près de l'idée de la création.

1. Cf. le double argument employé par Zénon pour démontrer que le monde est un animal : 1° les animaux, qui sont des parties du monde, sentent; donc le monde qui les contient est un être sentant; 2° puisque le monde engendre des êtres raisonnables, il est lui-même raisonnable (Cic., *De nat. d.*, II, 22). De même pour Cléanthe (Stob., *Ecl.*, I, 372), les animaux et plantes sont des *parties*, qui sont *engendrées* par le monde suivant un ordre défini, comme l'animal, dans le développement embryonnaire, engendre successivement chaque partie de l'organisme.

2. L'homme est au monde comme *catulus à canis* (Cic., *De nat. d.*, II, 38; Arn., II, n° 641).

Conflagration universelle et retour éternel. — La destruction du monde consiste dans la transmutation inverse de celle qui a donné lieu à sa naissance, une conflagration universelle, qui réduit à nouveau tous les éléments au feu primitif. C'est l'expansion dans le vide après la contraction.

Le mot ἐκπύρωσις signifie non le fait même de l'incendie, mais la transmutation en feu, une fois achevée[1]. Quant à la façon dont se fait cette transformation, il semble que les Stoïciens ne soient pas « catastrophistes », mais admettent les actions lentes[2]. Les lentes transformations auxquelles nous pouvons assister ou que nous pouvons inférer des faits sont plus que des indices de cette transformation finale ; elles en font partie ; il semble que le processus consiste dans une lente aspiration des éléments terrestre et humide par le feu céleste, qui commence avec la διακόσμησις.

1. Cf. par exemple la phrase de Plutarque, *De Stoïc. repugn.*, 41 (Arn., II, 186, 8) : ὅταν ἐκπύρωσις γίνηται, διόλου ζῆν... τὸν κόσμον, doit se traduire par : la transformation en feu une fois faite, le monde est vivant dans son ensemble.

2. Cf. la description de Dio Chrysost. ; les éléments s'usent partie par partie (*Disc.*, 36, § 51) ; ἀφαιρῶν καὶ περιξύων. De plus cette transformation se fait en un temps qui, pour nous, est infini (δοκοῦντι ἡμῖν ἀπείρῳ), expression qui doit se rapporter à toute la période de la naissance du monde à l'ἐκπύρωσις. Lorsque Cléanthe admet que non seulement le soleil, qui est, selon lui, la raison directrice du monde, mais tous les astres participent à la conflagration, il semble bien 1° qu'il s'agisse là d'une activité actuelle des astres ; 2° que cette activité consiste dans l'aspiration des aliments terrestres et humides (Plut., *De commun. not.*, 31 ; Arn., I, 114, 26).

D'autre part, cette transmutation est interprétée d'une façon tout optimiste, dans le sens d'une régénération et d'un renouvellement; ce n'est pas la mort du monde, dit Chrysippe; c'est au contraire sa vie universelle; tout y devient âme; c'est une divinisation, une transfiguration, une sorte de victoire de Zeus, sa domination sur toute chose [1].

Ce rythme de la naissance et de la corruption du monde se reproduit perpétuellement, et constitue le rythme de la vie du Dieu universel, Zeus. La loi du développement du monde est rigoureusement la même pendant chaque période. Le Zeus stoïcien n'est pas un joueur dont la puissance se manifeste par la diversité et la richesse des combinaisons [2]; c'est une volonté constante et ferme; donc chaque période reproduira identiquement la précédente; et, puisque tout se rattache à tout jusque dans les détails les plus minutieux, « il n'y a évidemment rien d'impossible, dit Chrysippe, qu'après notre mort, après bien des périodes de temps écoulées, nous soyons rétablis dans la forme même que nous possédons maintenant [3] ». Et Némésius déve-

1. La conflagration se fait κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ δυναστείαν τῶν ἄλλων ἐπικρατήσαντος (PHILON, *De an. sacr. edon.*, ARN., II, 187, 29) : ἐπικράτησις αἰθέρος (DIO. *Disc.*. 40, § 37).

2. Comp. le Dieu d'Héraclite, fr. 20, Diels.

3. CHRYS. *ap.* LACT., *Div. Instit.*, VII, 23 (ARN., II, n° 623). Zénon avait déjà soutenu la thèse d'après Tatien. *Adv. Græcos*, 5 (ARN., II. n° 109).

loppant cette pensée : « Il y aura de nouveau un Socrate, un Platon, et chacun des hommes avec les mêmes amis et les mêmes concitoyens... et cette restauration ne se produira pas une fois, mais plusieurs fois; ou plutôt, toutes choses seront restaurées éternellement[1] ». On le voit, le retour éternel symbolise ici la rigueur et la constance dans la volonté du Dieu qui mène le monde : c'est une théorie optimiste, une assurance contre le changement et l'instabilité. Il n'est pas besoin de faire ressortir combien la pensée de Chrysippe est loin de celle de Nietzsche pour qui retour éternel veut dire le hasard, l'absence de but, l'impossibilité du progrès, le dogme « qui libère l'homme de la servitude des fins[2] ».

## § IV. — Anthropologie[3].

A l'époque stoïcienne, le mot âme a acquis, dans le cours du développement des idées, les trois sens suivants : 1° l'âme, force vitale, principe de la respiration et du mouvement; 2° l'âme sujet permanent de la destinée d'un être, persistant malgré les vicissitudes du corps; 3° l'âme sujet des fonctions appelées aujourd'hui psychiques, de la connaissance et des passions.

1. Némésius, *De nat. hom.*, 38 (Arn., II, n° 695.
2. *Ainsi parla Zarathoustra.*
3. Nous avons pour nous guider dans cette question les fragments assez nombreux du traité de Chrysippe sur l'âme (Arn., n^os 879-910).

Presque toutes les théories de l'âme consistent à essayer une synthèse entre ces trois significations; les Stoïciens ont essayé à leur tour une synthèse; par l'âme, considérée par eux en son essence comme principe ou souffle vital [1], ils vont essayer de rendre compte de la connaissance et de la destinée humaine.

NATURE DE L'AME ET PSYCHOGONIE. — Ils abandonnent l'âme immatérielle de Platon; d'après Cléanthe et Chrysippe, la corporéite de l'âme est en effet le seul moyen d'expliquer l'action que l'âme peut avoir dans le monde ou les passions qu'elle peut subir : l'expression des émotions, les ressemblances morales entre descendants et ascendants, la connaissance sensible ne peuvent s'expliquer que si l'âme est un corps. Enfin, ce qui est une idée très ancienne et très populaire, le phénomène de la mort ne peut s'expliquer autrement.

Il n'est pas besoin d'insister longuement sur les traits distinctifs de ce « matérialisme »; il se rapproche beaucoup plus d'idées très primitives que du matéria-

1. CHALCID., *In Tim.*, ch. 220 (ARN., II, 235, 25). Chrysippe démontre ainsi l'identité : una et eadem respiramus et vivimus. Spiramus autem naturali spiritu; ergo vivimus eodem spiritu. Vivimus autem anima : naturalis igitur spiritus anima esse invenitur. (Comp. ZÉNON, ARN., I, n<sup>os</sup> 137-138.)

2. Cléanthe avait indiqué les premiers arguments (ARN., I, n° 518): Chrysippe (NÉMÉSIUS, *De nat. hom.*, 2 : ARN., II, n° 790) ajoute celui de la mort.

lisme contemporain; le psychique n'y est pas un résultat de la matière, un épiphénomène, mais un être agent et patient[1]. Il ne s'agit pas non plus d'une explication du supérieur par l'inférieur : la propriété psychique et intellectuelle appartient par son essence au souffle vital; s'il y a de tels souffles qui ne sont ni intelligents, ni sensitifs (et il y en a : ce sont les forces végétatives des plantes ou cohésives des minéraux), ils sont beaucoup plus expliqués comme des dégradations du souffle psychique que l'âme comme un résultat de ces souffles inférieurs.

Ceci se voit particulièrement bien dans la théorie de la génération de l'âme. Voici par quels degrés elle arrive à l'état adulte : Le germe de l'être vivant contient un souffle vital, fragment de l'âme du générateur[2]. Cette semence contient à son tour une raison séminale, c'est-à-dire la raison de la loi régulière et fatale suivant laquelle il se développera[3], lorsqu'il rencontrera les conditions favorables. Plus exactement, il contient en lui un mélange très complexe de raisons séminales, chacune de ces raisons représentant en

1. C'est la raison même pour laquelle il est un corps; CLÉANTHE, *loc. cit.* : οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι.

2. CHRYS., *Phys.*, II (DIOG. LA., VII, 158; ARN., II, 211, 25). La semence est πνεῦμα κατὰ τὴν οὐσίαν; il cite comme preuve les graines qui, abandonnées trop longtemps, ne poussent plus. GAL., *Def. med.*, 94 (ARN., II, 211, 32) : ψυχῆς μέρους ἅρπαγμα.

3. PHILON, *De fuga*, § 13 (ARN., II, n° 760). L'individualité propre a été imprimée ἀπὸ μένοντος καὶ μηδαμῇ τρεπομένου θείου λόγου.

germe un des ascendants de l'individu considéré; il y aura, dans le cours du développement, une lutte entre ces raisons, et, suivant que l'une ou l'autre l'emportera, l'individu ressemblera à l'un ou l'autre de ses ascendants[1]. Telle est la cause de l'hérédité.

Le développement se poursuit en trois temps : développement embryonnaire, naissance, passage à l'état adulte. La première phase est possible parce que le souffle vital se nourrit des émanations du sang maternel[2]. Mais à ce moment, ce souffle n'est pas encore une âme; il n'a en effet, comme la nature végétative, que la fonction de croissance; l'embryon croît à la façon d'une plante, sans représentation ni mouvement[3]. (La φύσις, force végétative, n'est autre chose que le souffle chaud pénétré d'humidité, et qui, pour cette raison, est moins capable de tension[4].)

Le souffle vital ne devient âme qu'à la naissance, par son mélange avec l'air froid extérieur qui se fait à la première inspiration; l'air froid agit sur lui en le

1. Orig., *In Evang. Joh.*, XX, 2 et 5 (Arn., n°s 746-747); Aét., *Plac.*, VII, 3; Id, n° 749. Chrysippe, Arn., II, 211, 24 : le sperme se forme κατὰ μιγμὸν τοῦ τῶν προγόνων λόγου.

2. Aét., *Plac.*, V, 16, 2 (Arn., n° 754). Gal., n° 743 : ὕλην τὸ τῆς μητρὸς αἷμα. C'est l'opinion de certains Stoïciens, d'après lesquels la force active réside non dans la mère, mais dans le souffle contenu dans le germe. Philon, Arn., II, 212, 18.

3. Démontré abondamment contre Aristote et Platon, n° 743 (Galien), 757 (Galien), 756 (Aétius), 758 (Galien).

4. Gal., *Comm. in Hipp.*, Arn., II, 205, 13.

tonifiant, en le rendant plus léger et plus subtil[1]. Il devient âme : c'est-à-dire qu'il devient capable de recevoir les empreintes des objets extérieurs (la représentation) et d'y répondre par une impulsion à un mouvement (inclination)[2].

Ce n'est pas la fin de son développement. L'âme n'arrive à la raison que lorsqu'elle a acquis les notions communes, à l'âge de sept ans[3]. La fin du cycle, l'état adulte a lieu à l'âge de quatorze ans; elle a alors repris successivement toutes les propriétés de l'âme du générateur, et peut donner naissance à un être qui recommencera le même développement[4].

Les Stoïciens se sont beaucoup occupés de médecine; Galien nous dit qu'à son époque, au IIe siècle après Jésus-Christ, on remplirait toute une bibliothèque des œuvres médicales des Stoïciens[5]; mais ces préoccupations sont fort anciennes; nous avons constaté l'influence

1. Témoignage de Chrysippe, PLUT., *De Stoïc. repugn.*, 41; *De commun. not.*, 46. Le souffle ἐκ φυτικοῦ ψυχικὸν γενόμενον. Cf. l'étymologie ψυχή, ψῦξις. L'action de l'air froid continue toute la vie (PLUT., *Comm. notit.*, 47; II, 229, 39).

2. PHILON, *Leg. alleg.*, II, 22 (ARN., II, 149, 39). L'âme c'est φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν. La capacité de recevoir les impressions vient d'une plus grande tension, résultant du refroidissement.

3. AÉT., *Plac.*, IV, 11 (ARN., II, 28, 22). Cf. PHILON, *Leg. alleg.*, I, 10.

4. AÉT., *ibid.*, V, 23, 1. (ARN., II, n° 764); PHILON, *ibid.* Cette division en semaines d'années est très ancienne. Certains Stoïciens paraissent avoir admis que les notions communes n'existent qu'à l'âge adulte de quatorze ans; cf. non seulement JAMBLIQUE (ARN., II, n° 835), mais AÉTIUS, *loc. cit.*

5. GAL., *Adv. Jul.*, 4 (ARN., II, 216, 7).

médicale dans beaucoup de leurs doctrines : la doctrine de Chrysippe est le point de départ d'une école médicale, l'école « pneumatique » d'Athénée d'Attalie, auquel on a attribué récemment un traité pseudo-aristotélicien, le περὶ πνεύματος[1].

Cette biologie stoïcienne repose en grande partie sur la nature du πνεῦμα. Ce principe vital qui se nourrit au moyen des émanations du sang[2], est tendu à travers le corps tout entier, et ses divers degrés de tension expliquent bien des phénomènes biologiques ; le sommeil est un relâchement momentané de sa force tonique, et la vieillesse un affaiblissement permanent ; les passions sont expliquées par son bouillonnement[3]. Ces divers degrés de tension tiennent aux proportions du mélange qui constitue le souffle[4] ; c'est en effet un mélange d'air et de feu ; l'εὐκρασία désigne le mélange

1. NEUSTADT, *Hermes*, 44. p. 60. Sur la part propre à Chrysippe, GAL., *loc. cit.*, I. 4. 10 montre que Chrysippe employait comme Aristote, dans l'explication des maladies, les forces élémentaires et les humeurs.

2. Galien (*De usu part.*, IV. 17; ARN., II, n° 781) et le scholiaste (*In Hom. Iliad.*, II, 857, n° 778) disent qu'elle est elle-même une émanation du sang (cf. n° 847 Plutarque : ψυχῆς φύσις ἀναθυμίασις) et Galien (n°s 782-783), qu'elle se nourrit de l'émanation (ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως). Il semble bien que, d'après toutes les analogies du système (l'analogie avec les astres, avec es âmes extérieures au corps), c'est la seconde thèse qu'il faut accepter (contre Bonhöffer) ; la première signifie seulement que l'émanation se transforme dans la substance de l'âme.

3. Sommeil, ARN., II, n°s 766 (Diogène), 767 (Aétius), 768 (Tertullien); vieillesse, n° 769 (Aétius); passions, n°s 766 (Diogène), 877, 878 (Galien).

4. GALIEN, π. ψυχῆς ἠθῶν, I, 368 (ARN., II, 218, 40) : la fièvre ou l'insensibilité causées par un excès de froid ou de chaud dans l'âme.

convenable où ni l'un ni l'autre ne prédominent. La théorie générale des maladies est la suivante : le souffle vital a, dans le corps, deux fonctions principales, le maintien de l'union (ἕνωσις) et celui du mélange convenable des éléments (εὐκρασία); les maladies arrivent, lorsque ces fonctions s'accomplissent mal, soit par la rupture de l'union, soit par le mélange disproportionné[1].

Considérons maintenant les fonctions proprement psychiques de l'âme raisonnable. Chez Platon et Aristote, l'âme raisonnable n'était qu'une partie, la partie supérieure de l'âme totale. L'irréductibilité des phénomènes d'inclination et de désir au phénomène de la connaissance refléchie avait conduit Platon à la division que l'on connaît[2]. Rien de pareil chez les Stoïciens; les phénomènes d'inclination ont leur siège là même où les phénomènes de connaissance ont le leur; la φαντασία est inséparable de la ὁρμή; toute représentation indique un objet d'inclination ou de répulsion, et par la nature même de l'être le mouvement se produit[3].

Aristote avait fondé la division de l'âme sur celle

1. Gal., *De morborum caus.*, 1 (Arn., II, 216, 15).

2. La division repose sur un principe logique, analogue au principe de contradiction. *Rep.*, IV, 436 b.

3. Cf. plus bas, p. 169.

des fonctions organiques : fonctions de croissance, de mouvement, de sensation. Les Stoïciens admettent bien quelque chose d'analogue ; à l'âme nutritive d'Aristote correspondra la φύσις, principe de la croissance des plantes, et à l'âme sensitive, la ψυχή. Mais, pour eux, la φύσις n'est encore une âme à aucun degré ; l'âme implique la connaissance représentative et l'impulsion motrice[1]. Ceci est plus important qu'un simple changement de dénomination : chez Aristote, l'âme supérieure (sensible par exemple) contient en puissance l'âme inférieure (nutritive) : au contraire, chez les Stoïciens, la psyché ne contient plus la physis mais la dépasse ; l'âme nutritive est une espèce de l'âme, tandis que la physis est un degré inférieur dans le développement du pneuma. L'âme possède *a fortiori* les propriétés de la physis et il n'est pas besoin, pour expliquer le phénomène de croissance dans l'animal, d'une âme nutritive à côté de l'âme spécifiquement animale[2].

Donc les Stoïciens réunissent, dans l'âme raisonnable unique, ce qui avait été séparé : connaissance, inclination, force vitale. Inversement, ils divisent l'âme raisonnable elle-même : mais leur principe de division

1. Cf. p. 162, n. 2.

2. C'est là l'opinion de Bonhöffer (*Zur stoischen Psychologie*, *Philologus*, 1895, p. 403-412). Cf. Philon, *Leg. alleg.*, II, 22 (Arn., II, 149, 34). C'est l'intelligence elle-même qui a dans le corps la fonction de cohésion qui se manifeste dans les os, la fonction végétative dans la croissance des cheveux, tout autant que les fonctions psychiques.

n'est pas, comme chez Platon et Aristote, un principe de division logique, mais un principe d'émanation[1]. Il y a des actes ou des forces qui, sans être elles-mêmes rationnelles, témoignent pourtant qu'une activité rationnelle leur a donné naissance : ainsi le langage, ainsi le germe qui est capable de se développer en une âme raisonnable nouvelle; ainsi enfin les sensations. De là, la division de l'âme en huit parties : les cinq sensations, le langage, la partie génératrice; la huitième est la raison elle-même, la partie directrice (ἡγεμονικόν) d'où émanent toutes les autres[2].

Nous connaissons dans le détail l'opinion de Chrysippe sur le siège de la raison dans le corps humain. On sait l'importance qu'avec beaucoup d'autres Stoïciens il attachait au cœur, comme origine première des veines et des nerfs[3]. Il a consacré un livre entier du traité *Sur l'âme* à prouver que le cœur était le siège de la raison[4].

Quel est le rapport de la partie directrice aux autres

1. Ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ... ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα... Aétius, IV, 21 (Arn., II, 227, 25). — Chrysippe *ap.* Chalcidius, *In Timæum* (Arn., II, 235, 30) : Animæ partes *velut ex capite fontis* cordis sede *manantes* per universum corpus porriguntur. — Chrysippe : διανοίαν... λόγου πηγήν (Id., n° 840).

2. Chrysippe, *ibid.*, l. 28 : Hæc igitur octo in partes divisa invenitur. Constat enim e principali et quinque sensibus, etiam vocali substantia et serendi procreandique potentia. Cf. Arn., II, n°s 827 (Aétius), 828 (Diogène), 829 à 833 (Porphyre, Jamblique, Philon).

3. Galen., *De foet. format.*, 4 (Arn., II, n° 761).

4. Cf. plus haut, p. 45 sq.

parties? Lorsque nous les appelons émanations, il faut prendre le mot au sens le plus strict : la raison est le souffle chaud qui a son siège dans le cœur; les parties de l'âme sont des émissions de ce souffle primordial à travers les organes correspondants : le souffle aérien, par exemple, passant à travers le larynx et la bouche et choquant l'air extérieur produit la parole[1]; les organes de l'ouïe reçoivent les ondes sonores de l'air extérieur agité par le bruit; un souffle émis par la raison, sert de milieu pour les transmettre jusqu'à elle[2].

Faut-il prendre les souffles constitutifs de chaque partie de l'âme pour des parties du ἡγεμονικόν? Les deux métaphores de Chrysippe : le hégémonikon est comme l'araignée au centre de sa toile, il est comme le polype qui émet des prolongements, semblent bien insuffisantes. Chrysippe a eu sur ce point une opinion différente de celle de Cléanthe; pour Cléanthe, les souffles sont émis par le hégémonikon, mais différents de lui; pour Chrysippe c'est la substance même du hégémonikon qui se répand à travers le corps[3]. Cette

1. La voix, définie Aét., IV, 21 (Arn., II, 227, 36) : πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μεχρὶ φάρυγγος καὶ γλώττης... et par Orig., *Contr. Cels.*, 72 (Arn., II, 43, 33) : ἀὴρ πεπληγμένος ἢ πληγὴ ἀέρος.

2. Mécanisme de l'ouïe : D. L., VII, 68. D'une part, le bruit produit dans l'air des ébranlements sphériques, et ces vagues (κύματα) rencontrent l'ouïe; d'autre part (Aét., *loc. cit.*), la raison émet un souffle jusqu'à l'organe de l'audition, Arn., II, 231, 11 (comp. Héraclite, f. 67[a], Diels).

3. Il est permis en effet, avec Stein, *Psychol. der Stoa*, de généraliser

deuxième théorie, qui affirme la direction du corps tout entier par la raison, se mélangeant intimement à toutes ses parties, paraît plus conforme à la pensée générale du stoïcisme. Le hégémonikon est dans le corps comme la providence des dieux dans le monde[1].

Il ne faut pas confondre les fonctions ou puissances de la raison dont nous allons parler maintenant, avec les parties de l'âme[2]. La grande originalité du stoïcisme

l'indication de Sénèque sur la marche (*Ep.*, 113, 23; Arn., II, 227, 40). Cléanthe dit que la marche « spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale ».

1. Mais ne s'ensuivrait-il pas que la psyché tout entière est identique au hégémonikon? Comment parler encore de parties de l'âme et faire du hégémonikon une de ses parties, comme le fait formellement Chrysippe? D'autre part, un texte souvent cité de Sextus fait une distinction nette entre la ψυχή prise dans son ensemble et le ἡγεμονικόν. Or, ce texte fait partie d'une discussion sur la définition zénonienne de la représentation, qui paraît avoir pour auteur Chrysippe lui-même. Faudrait-il en inférer, comme l'a fait Ganter (*Zur Psych. der Stoa*), s'appuyant en partie sur Stein, qu'il y a dans la psychologie stoïcienne la hiérarchie suivante : 1° une psyché inconsciente, principe des fonctions organiques, et qui même persiste dans le corps un peu après la mort, en lui conservant sa forme; 2° une psyché qui est une partie plus subtile de celle-ci (qui, d'après Ganter, aurait acquis cette subtilité en se nourrissant de l'émanation du sang; mais on peut laisser de côté cette hypothèse fort douteuse), principe de la conscience, la psyché au sens strict, le hégémonikon? — Il semble d'abord : 1° que cette âme au sens large, devrait être postérieure à l'âme au sens strict, dont elle est une émanation; or, dans la thèse de Ganter ce serait le contraire; 2° le texte de Sextus doit être replacé dans le contexte; il s'agit de démontrer que Zénon en disant ψυχή, a voulu dire ἡγεμονικόν; c'est peut-être de la nécessité de cette démonstration que résulte la distinction; 3° la psyché, par opposition à la physis, est bien la psyché en général; or, une de ses caractéristiques est la représentation, fonction consciente. La fonction consciente est donc inséparable de la fonction vitale.

2. Ces facultés (δυνάμεις, Arn., II, p. 226, 35; *ib.*, 12) sont : φαντασία,

est d'avoir uni la fonction de connaître avec les fonctions actives[1]. Les deux principales puissances sont en effet la représentation qui se produit lorsque l'objet extérieur s'imprime dans sa substance, et l'inclination, mouvement de tension de la raison, par laquelle elle désire s'unir à l'objet représenté. Cette inclination, comme l'aversion qui peut se produire dans les mêmes conditions, sont adaptées par la providence à l'utilité de l'être[2].

Mais la raison humaine est plus que représentation et inclination. Elle existe lorsque représentation et inclination sont soumises toutes deux au contrôle du jugement. L'homme, par la raison, a la faculté de discerner les représentations vraies des fausses, et de ne donner son assentiment qu'aux vraies ; d'autre part, il a

συγκατάθεσις, ὁρμή, λόγος. Elles sont ensemble soit comme parties d'un même tout (μόρια, Diog. La., VII, 85 ; Arn., III, n° 178), soit comme qualités d'une même substance (Chrys. *ap.* Jambl., n° 826, p. 225, l. 40 ; p. 226, l. 10 ; cf. p. 230, l. 22, la même comparaison avec les qualités du miel). — Cf. la distinction faite par Chrysippe (Gal., Arn., II, 228, 3) entre les actes de l'âme (ἐνεργείαι) comme les notions, et les parties comme la sensation.

1. Non pas au sens de la psychologie moderne que toute sensation implique réaction, mais au sens inverse que toute action implique la représentation. Sen., *Epist.*, 113, 18 : « Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicujus rei irritatum est, deinde impetum cepit... » Assentiment et impulsion impliquent représentation : c'est le fondement de la preuve d'Alexandre (Arn., II, n° 839), que sensation et impulsion ont le même siège : « où se terminent les sensations, se trouve la représentation ; où se trouve la représentation, l'assentiment ; où est l'assentiment, l'inclination ».

2. Philon, *Alleg. Leg.*, I, 30 (Arn., II, 229, 13).

la faculté de ne céder à ses inclinations que lorsqu'il sait qu'elles sont conformes à la nature. La représentation devient alors perception, et l'inclination volonté réfléchie[1]. Mais la raison, en rendant l'homme maître de ses pensées et de ses actes, crée pour lui non moins que l'accès à la vertu et à la vérité, l'accès au vice et à l'erreur. Il ne faut pas confondre la raison, commune à tous les hommes, et dont les notions communes sont également présentes chez tous, avec la sagesse, partage d'un petit nombre[2].

Cette conception pessimiste d'une raison humaine sujette à l'erreur est extrêmement importante parce qu'elle est la base de la conception de l'activité morale. Chez Platon, la raison est le principe bon d'une façon absolue, et le bien consiste dans la sujétion de l'impulsion aveugle et spontanée à la raison. La vie morale est donc extérieure, en quelque manière, à l'individu; l'homme possède déjà le bien, puisqu'il possède la raison, et le problème est seulement d'assurer à celle-ci la domination. Au contraire, chez les Stoïciens, l'acte

1. Cf. dans Stob., *Ecl.*, II, 86, 17 (Arn., III, 41, 6), la différence de ὁρμή, φορὰ ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος, et de λογικὴ ὁρμή, φορὰ διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν. D'après Plutarque, la caractéristique essentielle de la psychologie de Chrysippe (*De Stoïc. repugn.*, 47; Arn., III, 42, 25) est d'avoir considéré comme des fictions les actes qui suivent immédiatement la représentation, sans l'intervention de l'assentiment. C'est dire que, dans l'être raisonnable, tout acte est raisonnable.

2. Cf. Philon, *Quod deus immut.*, 47, 48, sur le rôle des notions communes.

spontané n'est ni bon ni mauvais[1], et l'acte raisonnable n'est pas bon en lui-même, puisqu'il renferme la possibilité d'une perversion. Le mal est donc inhérent à l'âme, et la lutte morale se livre dans l'intimité de sa substance.

Le problème de la destinée de l'âme a fort peu inquiété les Stoïciens. Les systèmes philosophiques de cette époque sont, en général, en réaction violente contre la croyance populaire et mystique à une vie future et à des séjours heureux pour les bons, ou à des châtiments pour les méchants. Sans aller aussi loin que les Épicuriens, les Stoïciens ne paraissent pas, avec Platon, considérer cette vie future comme la condition indispensable de l'achèvement de la destination de l'homme.

Zénon accepte la croyance et même sous sa forme populaire (en admettant qu'il n'ait pas interprété allégoriquement ces demeures tranquilles pour les hommes pieux et ces gouffres pour les impies)[2]. Mais Chrysippe adapte la croyance au système : le souffle vital ne se dissipe pas en sortant du corps (puisqu'il est capable de contenir le corps, il peut *a fortiori* se contenir lui-même). Les âmes errent comme des astres

1. « Non spontanea esse delicta. » Chalcid., *In Tim.*, ch. 165.

2. Lactance, *Inst. div.*, VII, 7, 20 (Arn., I, n° 147); Chrysippe (Plut., *De Stoic. repugn.*, 1040b) se moque de la représentation populaire des punitions futures des méchants. Il faut remarquer que, chez Platon, ces mythes sont destinés à résoudre des questions de théodicée, questions dont la position et la solution sont bien différentes chez les Stoïciens.

inférieurs autour de la terre ; elles prennent la forme sphérique et se nourrissent, comme eux, des émanations de la terre[1]. Suivant Zénon, elles continuent à vivre longtemps, mais finissent par se dissiper ; suivant Cléanthe, elles subsistent jusqu'à la conflagration universelle. Mais, selon Chrysippe, seules, les âmes des sages trouvent, après la mort, la force de subsister ; les âmes des méchants sont détruites à l'instant de la mort[2].

Cette conception de la destinée humaine, mollement acceptée et peu développée, ne joue aucun rôle dans la morale de philosophes qui admettent qu'un instant de bonheur vaut une éternité.

### § V. — Le Destin.

Il est impossible de rien comprendre à la doctrine du destin de Chrysippe, si l'on n'en connaît bien les antécédents. Rien de plus déconcertant que cette notion à multiples faces et à multiples noms, qui présente un aspect scientifique, un aspect moral, un aspect religieux[3] ; une pareille combinaison doit être expliquée.

1. Chrysippe *ap. Schol. in Hom. Il.*, Arn., II, n° 815 : Les âmes après la séparation des corps deviennent σφαιροειδεῖς. Cf. n° 817 : animas in modum siderum vagari in aëre ; n° 821, l. 22.

2. Arn., I, n° 146 ; II, n° 811.

3. Chrysippe l'appelle ἀντὶ τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἰτίαν, τὴν φύσιν, τὴν ἀνάγκην, προστίθεις καὶ ἑτέρας ὀνομασίας, Stob., *Ecl.*, I ; Arn., II, 264, 21.

Les penseurs grecs, spéculant sur les raisons des événements, étaient, semble-t-il, assez disposés à faire un départ entre les événements humains et les événements cosmiques, et à attribuer chacun de ces groupes à deux espèces de causes différentes.

Il est curieux d'opposer, à ce point de vue, la cosmologie à l'anthropologie de Platon dans la mesure où celle-ci s'occupe de la destinée humaine. S'il explique par des principes intellectuels les phénomènes physiques, dès qu'il touche à la question du passé et de l'avenir humains, il remplace l'explication scientifique par le mythe[1]. Le Destin est une loi d'essence morale, fondée sur la justice; la conception en a varié avec celle même de la justice; chez Platon, il n'est plus surtout, ce qu'il était autrefois chez Eschyle, la puissance qui punit les coupables, mais celle qui récompense les justes, et, avant tout, celle qui permet les améliorations de l'âme dans la série des renaissances[2]. Mais, en même temps, il agit avec la rigueur impersonnelle d'une loi naturelle[3]; il n'est, en aucune manière, l'effet de la volonté d'un être supérieur qui introduirait la justice dans le monde.

Lorsque la confiance en la justice immanente est

1. Cf. surtout les mythes de Er l'Arménien (*Rép.*, liv. X), et du *Politique.*

2. *Républ.*, X, 617 d-e; 620 d-e.

3. Les Moires sont filles d'Ananké; *id.*, 617 c.

moindre, le Destin devient le principe d'explication de ce qui, dans les sorts humains, ne dépend pas de l'homme. C'est lui qui, dans la conscience religieuse des hommes du IVe siècle, devient la chance ou le hasard, la Tyché, qui apporte dans la vie une part d'arbitraire, vous fait naître dans tel pays ou telle condition sociale, distribue à chacun son rôle, comme un poète dramatique[1].

En somme, le Destin est le principe mystérieux qui détermine les événements fondamentaux de la vie humaine et leurs conséquences.

Cependant les philosophes ou savants montrent, dans les phénomènes cosmiques, des régularités saisissables à l'intelligence.

L'interprétation de l'intelligence comme force cosmique et ordonnatrice est à la base de la philosophie de Platon; la cause, en tant que liaison des événements, apparaît chez Aristote, pleinement pénétrée de raison; il tente, sans y réussir pleinement, de la réduire au lien des principes à la conséquence dans le syllogisme[2].

Ces explications physiques, en s'étendant à l'homme, devaient avoir pour résultat de rendre complètement inutile un principe particulier d'explication pour les sorts humains. Le caractère propre du rationalisme

1. La Tyché-poète; Télès, περὶ αὐτάρκειας; 5, 4, éd. Hense (περὶ περιστάσεων; 52, 2). Sur le rôle de Tyché, comme substitut de Moira, cf. Dieterich, *Abraxas*, p. 94.

2. Robin, Sur la conception aristotélicienne de la causalité, *Archiv für Gesch. der Philos.*, 1910.

philosophique à l'époque d'Aristote par exemple, semble bien être précisément de faire reculer et même disparaître complètement le champ d'application de tels principes d'essence religieuse.

Le mouvement d'idées stoïcien est, à certains égards, en réaction contre cette tendance. Non seulement le stoïcisme a réintroduit avec éclat l'idée d'un destin régulateur des sorts de chacun[1], mais encore il a prétendu généraliser ce principe d'explication, en l'étendant de la destinée humaine à la destinée de tous les êtres de la nature et de l'univers dans son ensemble. La façon dont il se représentait l'univers, comme composé d'un ensemble d'êtres individuels distincts, prêtait d'ailleurs à cette nouvelle interprétation.

Insistons bien sur le caractère religieux de ce principe universel. Il introduit dans la vision du monde une transformation dont il est difficile d'exagérer l'influence sur le développement de la pensée antique. Pour la résumer en une formule, cette tranformation consiste à identifier d'une façon définitive le principe d'explication scientifique des choses, et le principe religieux, régulateur de la vie humaine. Et, dans la mesure où ce principe religieux est de nature psychologique et spirituelle, la raison ou la cause des choses doivent être cherchées dans une nature spirituelle. Toute

1. Le Destin (Εἱμαρμένη) s'appelle aussi Moires, ἀπὸ τοῦ κατ' αὐτὰς διαμερισμοῦ, etc. (Stob., Arn., II, 264, 34).

religion doit être une philosophie, et toute philosophie une religion; ce sera maintenant un argument contre une religion, qu'elle ne renferme pas en elle l'explication de la nature; mais en revanche, nous allons assister, en philosophie, à l'avènement de toutes ces forces de nature divine : les « raisons divines », les esprits, les éléments divinisés, les archontes, à la fois objets de culte, et principes d'explication. C'en est fini de ce rationalisme latent chez les premiers penseurs de la Grèce, qui avaient si spontanément et si nettement mis les objets de la religion hors de cause dans la recherche des lois du devenir. Le sentiment de vénération se lie, de la façon la plus étrange aux yeux d'un moderne, à la satisfaction intellectuelle provenant de la découverte de la cause.

Nous n'avons pas à apprécier en elle-même cette combinaison d'idées. Pourtant nous pouvons en signaler deux conséquences historiques, dont l'une peut être jugée malheureuse, tandis que l'autre est restée un fondement de notre conception scientifique du monde. La première, c'est d'avoir empêché définitivement, beaucoup plus encore que les philosophies idéalistes d'Aristote et de Platon, le développement des méthodes positives; la croyance à l'action des forces spirituelles dans la nature a pour héritière lointaine mais certaine, la théurgie néoplatonicienne. D'autre part, la théorie du destin énonce un principe bien important, c'est celui

de l'unité des lois de la nature : il est remarquable que la philosophie et la science antiques n'y étaient pas arrivées par elles-mêmes ; le dernier des grands systèmes, celui d'Aristote, avait seulement abouti à classer des causalités de divers ordres et à les coordonner ou à les subordonner hiérarchiquement ; le Destin du stoïcisme détermine non seulement la généralité des événements ou une classe d'événements, mais tout, jusqu'au plus petit détail[1] ; il ne trouve aucune résistance dans une spontanéité quelconque ; la fausse croyance à cette spontanéité, nous explique Chrysippe, est due aux phénomènes appelés contre nature, comme la mutilation ; mais « contre nature » n'a de sens que par rapport à la nature de l'être considéré ; si on l'envisage, comme on doit le faire, dans l'ensemble des choses, la mutilation n'est plus contre nature, mais conforme à la nature[2]. Ceci veut dire que les lois sont immanentes aux êtres, et que ceux-ci se plient à leur direction avec une docilité infinie.

Logos d'Héraclite. — Les Stoïciens sont-ils les inventeurs du destin ? Bien avant eux, Héraclite n'avait-il pas

1. Cf. les fortes expressions de Chrysippe lui-même d'après Plutarque, *De Stoic. repugn.*. Arn., II, n° 937 : « Il faudra que tout événement, quel qu'il soit, dans l'univers et dans une quelconque de ses parties, se produise suivant la commune nature et suivant sa Raison, selon la suite et sans éprouver d'empêchement. »

2. *Id.*, p. 269, l. 5.

affirmé, avec son logos, l'existence d'une loi universelle et impossible à transgresser? De plus, ce logos était personnifié par les Erinyes, déesses ordinairement chargées du sort des humains, et qui, chez Héraclite, ont un rôle cosmique. Enfin, d'une part, il est assimilé à une loi naturelle et comme abstraite, et d'autre part il se présente comme un principe religieux, la volonté de Zeus[1].

L'influence d'Héraclite est évidente, incontestable; on retrouve, chez les Stoïciens, les expressions mêmes du penseur d'Éphèse[2]. Pourtant la conception centrale chez Héraclite, c'est celle du logos, dont le destin n'est pour ainsi dire qu'un symbole. Chez les Stoïciens, le Destin passe au premier plan, et le Logos n'est plus qu'un des nombreux aspects sous lesquels il est considéré. Mais c'est là l'indice d'une transformation importante; le Logos d'Héraclite est un être éternel, mais toujours fuyant, qui échappe lorsqu'on croit l'avoir saisi; il est Zeus, mais aussi il n'est pas Zeus; c'est un principe décevant sans aucune providence ni finalité[3]. Le Destin du stoïcien est un principe fixe d'optimisme, installé au sein des choses; c'est une raison de confiance dans l'uni-

1. Fr. 94, Diels : Le soleil ne dépassera pas sa mesure; sinon les Erinyes, vengeresses du droit, le découvriront. — Fr. 114 : τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.

2. Logos entre dans les trois définitions du destin attribuées à Chrysippe par Stobée (Arn., II, 264, 18).

3. « Bien que ce logos soit éternel, les hommes n'en acquièrent au-

vers; une des preuves de l'existence du Destin est, pour Chrysippe, que « les sages se complaisent à ce qui arrive »[1]; et comment le pourraient-ils s'ils ne se sentaient en pleine sécurité? De plus, chez Héraclite, l'action du Logos est comme une victoire sur des êtres qu'il réduit à l'impuissance[2]; chez les Stoïciens, c'est comme un abandon complet qui ne comporte ni humiliation du côté des êtres soumis au Destin, ni joie tragique de la lutte et de la victoire dans le Destin lui-même[3].

Le Destin est, nous l'avons dit, une notion foncièrement religieuse, et Chrysippe s'efforce même d'en faire une notion populaire, traditionnelle et commune[4]. Il ne faut donc pas nous étonner de voir la théorie du Destin liée à un des phénomènes religieux les plus caractéristiques de l'époque hellénistique, à la divination.

cune intelligence ni avant de l'avoir entendu ni quand ils l'entendent pour la première fois » (Fr. 1, Diels). « Le seul être sage (le feu ou logos; cf. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, I, 71) veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus » (Fr. 32) : Cf. la comparaison du temps avec un enfant qui joue (Fr. 52).

1. Cité parmi les preuves du destin par Plut., *De fato*, 11 (Arn., II, 264, 10).

2. Πόλεμος πάντων... πατήρ ἐστι (Fr. 53).

3. Selon Gomperz : « l'héraclitéisme est conservateur parce que, dans toutes les négations, il discerne l'élément positif ; il est radical-révolutionnaire parce que, dans toutes les affirmations, il découvre l'élément négatif » (Id., p. 86). Adoptant cette conclusion, on pourrait dire que les Stoïciens n'en ont retenu que le premier élément, l'élément conservateur.

4. Cf. plus haut, p. 41, n. 5.

La divination est une preuve du Destin ; car elle n'est possible que si tous les événements futurs sont déterminés d'une façon rigoureuse[1].

Cependant il serait inexact de croire que Chrysippe veut seulement substituer une conception d'ordre religieux aux conceptions d'ordre philosophique, telles que la « nature » d'Aristote, la « vérité » de Platon, la « nécessité » de Démocrite. Il a de bien autres prétentions : il prétend absorber toutes ces notions dans celle du Destin, et en montrer finalement l'identité. « Logos, vérité, cause, nature, nécessité, ne sont que des dénominations multiples du Destin, qui s'appliquent au même être, pris sous des aspects différents. » Le Destin d'abord est Logos ; car c'est en lui qu'il faut chercher « la raison suivant laquelle les événements sont arrivés, arrivent et arriveront »[2].

Il est la « vérité ». On peut rétablir, semble-t-il, de la façon suivante l'argumentation de Chrysippe sur ce point : le vrai et le faux n'existent que dans les exprimables ou événements exprimés par des verbes[3], donc le principe commun de tous les événements, ce qui fait qu'ils sont vrais, par conséquent la vérité

1. Cf. la preuve développée par Chrysippe *ap.* Eus., *Præp. ev.*, IV, 3 (Arn., II, n° 939).

2. Cf. supra, p. 177, note 1.

3. Sextus Emp., *Math.*, VII, 38 (Arn., II, 42, 20-25).

qui est « la science de toutes les choses vraies », doit se trouver dans le destin[1].

La nature est dans un être le principe essentiel, non accidentel de son mouvement[2]. C'est, semble-t-il, à cet aspect du concept que se rattache la définition du Destin, comme « mouvement éternel, continu et réglé »[3]; car, dans la physique stoïcienne, la cause d'un mouvement ne peut être qu'un autre mouvement.

La « nécessité » est un concept fort vague dans la philosophie antique : dans un mythe de Platon, elle apparaît comme la cause du mouvement universel, celui des sphères[4]; mais, dans le *Timée* et chez Démocrite, elle est considérée comme la causalité mécanique[5], et, dans la physique d'Aristote, elle est la condition *sine qua non*, la matière, sans laquelle l'acte ne peut s'achever[6]; il est probable que c'est dans le premier de ces sens que Chrysippe identifie destin à nécessité;

1. Ἀλήθεια ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντική (*Ibid.*). Cf. l'omniscience du dieu suprême (identique au destin) : Scit... præterita et præsentia et futura, et hoc ex initio, nec potest falli deus (CHALCID., *Ad Tim.*, ch. 160; ARN., II, 272, 1).

2. ARIST., *Phys.*, II, 1, 3.

3. Définition de Chrysippe : κίνησιν ἀΐδιον συνεχῆ καὶ τεταγμένην (THÉOD., VI, 14; ARN., II, 265, 30).

4. *Republ.*, X, 616 c.

5. Cf. JENSEN, *Demokrit u. Plato* (*Archiv f. Gesch. d. Philos.*, XXIII, 1).

6. *Phys.*, II, 9. Cf. l'identité εἱμαρμένη, ἀνάγκη. CHRYS. *ap.* EUS, *Præp. ev.*, VI, 261 (ARN., II, 266, 36).

mais le nécessaire (τὸ κατηναγκασμένον) peut avoir aussi chez lui le sens d'une modification produite dans un être par la contrainte d'un autre être[1] ; la nécessité en ce sens est identifiée au destin, parce qu'il est prouvé que ce mouvement contraint est en réalité conforme à la nature.

Le hasard lui-même, qui était, nous l'avons rappelé, une notion si populaire à l'époque de Chrysippe, est identifié au destin[2]. Lorsque l'identification est décidément impossible, comme dans le cas de la spontanéité d'Aristote, Chrysippe rejette délibérément l'existence de telles causes[3].

Mais la meilleure preuve du cachet scientifique que Chrysippe prétendait donner à la notion, toute religieuse, du destin, ce sont les arguments qu'il employait pour en démontrer l'existence. Il en ressort en effet qu'il voulait que les principes, établis dans les sciences, le principe de causalité, admis presque universellement, le principe de sympathie des êtres, fondamental en biologie, et enfin le principe de contradiction, point de départ de la dialectique, condui-

1. Chrysippe a dit : μὴ διαφέρειν τοῦ εἱμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον (Théodoret, *ibid.*). Pour la différence des deux nécessités, la naturelle et la violente, cf. Alex., *De fato*, 13 ; Arn., II, 285, 104. Sur la nécessité violente, la célèbre comparaison, Hipp., *Philos.*, 21 (Arn., II, n° 975).

2. L'obscurité du hasard n'existe que pour la pensée humaine (Arn., II, n°s 965-972).

3. Τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον (Chrys. *ap.* Plut., *De Stoïc. rep.*, 23; Arn., II, 282, 13).

sissent d'eux-mêmes et nécessairement à la notion du destin.

1° *Le principe de causalité*[1]. — Chrysippe a eu à défendre le principe lui-même contre certains partisans de la contingence qui en niaient l'universalité pour pouvoir expliquer le choix de la volonté lorsque les circonstances sont les mêmes de part et d'autre; le stoïcien fait appel dans ce cas, comme dans le cas du prétendu hasard, à des causes invisibles[2].

L'affirmation de ce principe n'implique pas immédiatement celle du destin. Il énonce seulement qu'il n'y a pas d'événements sans cause; or la théorie du destin va plus loin en affirmant : 1° l'unité absolue de la cause, « continue et éternelle »; 2° et si on se place au point de vue de la multiplicité des agents, la liaison ou dépendance mutuelle entre les causes[3]. Les discussions de Carnéade, dans le *De fato*, montrent clairement la différence; car elles ont en partie pour but

1. Plut., *De fato*, 11 (Arn., II, 264, 6).

2. Plut., *De Stoic. repugn.*, 23 (Arn., II, n° 973). Alexandre d'Aphrodise (*De fato*, 22; surtout Arn., II, 273, 10) nous a conservé une démonstration du principe de causalité, qui n'est pas formellement attribuée à Chrysippe, mais contient beaucoup de ses idées (par exemple la classification des causes, l. 18). Elle repose sur l'unité du cosmos. « Le monde serait dispersé, divisé, et ne resterait plus un, gouverné suivant un ordre unique, si l'on introduisait un mouvement sans cause. »

3. Le destin est 1° αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη (Diog. La., VII, 149); 2° εἱρμὸν αἰτιῶν (Arn., II, n^os^ 917, 920, 921). Nous n'avons pas à expliquer cette contradiction, après ce que nous avons dit plus haut sur le rapport de l'unité et de la multiplicité dans le monde.

de maintenir le principe de causalité, sans que le destin en découle nécessairement[1]. C'est évidemment une critique de l'argumentation, par laquelle Chrysippe passait de la causalité au destin.

Nous ne connaissons pas directement cette argumentation ; mais nous pouvons en avoir une idée par celle qui concerne le principe de contradiction; en effet, elle s'achève ainsi : « Il n'y a donc pas de mouvement sans cause; s'il en est ainsi, tout arrive par des causes antécédentes ; s'il en est ainsi, tout arrive par le destin[2]. » C'est donc l'affirmation des causes « antécédentes » qui sert d'intermédiaire entre l'affirmation générale de la causalité et celle du destin, c'est-à-dire de l'unité et de l'enchaînement des causes[3]. Comment l'entendre? Le principe de causalité exige

1. Ch. 9. « Il est vrai qu'il n'y a pas de mouvement sans cause; mais les mouvements volontaires n'ont pas de cause extérieure et antécédente », et par conséquent ne sont pas soumis au destin. La partie du *De fato* qui nous a été conservée contient les renseignements suivants sur Chrysippe : 1° Ch. 4, 5, 6. Critique de la théorie chrysippienne de la sympathie universelle (dont l'exposé est perdu). 2° Ch. 10. Les raisons logiques du destin dans Chrysippe. 3° Ch. 12, 13. La critique par Chrysippe de l'argument paresseux. 4° Ch. 17 à 19. Distinction entre le destin et la nécessité.

2. *De fato*, X, 20 (Arn., II, 275, 27). Cf. l'explication de cause antécédente αἴτιον προκαταρκτικόν, Clem. Alexandr., *Strom.*, VIII, 9 (Arn., II, 119, 46; 121, 25). Ce sont les causes qui donnent l'impulsion au mouvement (comp. ci-dessous l'exemple du mouvement du cylindre) et qui, par conséquent, l'impulsion donnée, peuvent disparaître sans que leur effet cesse.

3. Cf. note 1 ; ce ne sont pas les causes en général, mais les causes antécédentes que Carnéade conteste.

simplement que l'événement soit explicable par la nature de l'agent qui l'a produit et du patient qui l'a subi ; mais le principe des causes antécédentes rattache en outre la production de cet événement à un événement antérieur dans l'univers ; dès lors, il ne suffit plus de rattacher un événement à son sujet d'inhérence, considéré comme un être isolé ; il faut le rattacher aux événements antécédents, et ainsi progressivement au reste de l'univers [1].

C'est ce principe des causes antécédentes qui correspond assez exactement à ce que nous appelons aujourd'hui le principe de causalité [2]. C'est une des gloires de Chrysippe de l'avoir énoncé : la causalité, chez les anciens, n'impliquait nullement l'enchaînement des événements, parce qu'ils se figuraient les causes comme des êtres actifs, en une certaine mesure indépendants les uns des autres, et qui venaient jouer leur rôle sur la scène du monde, successivement ou simultanément, à la façon d'acteurs distincts [3].

Chrysippe s'est aperçu que cette conception de la causalité était négatrice de l'unité du cosmos [4], et il

1. Les *causæ antecedentes* semblent être nécessairement, d'après tous les exemples donnés, *externæ ;* elles ne résident pas dans l'être qui est le sujet de l'événement.

2. Cf. surtout l'énoncé suivant : πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται (Alex., *De fato*, 22 ; Arn., II, 273, 7 ; cf. *id.*, l. 30.)

3. Cf., chez Platon, la παρουσία des Idées.

4. Cf., p. 184, n. 1.

est arrivé à une conception voisine du déterminisme.

Seulement, pouvait-il en déduire immédiatement le destin ? Nous voyons bien comment il arrivait par là à rattacher un événement à la série indéfinie des autres événements ; mais pourquoi cette série elle-même ne serait-elle pas indépendante des autres séries voisines ? Et ainsi l'unité de la série des causes, qui est impliquée par la nature du destin, ne paraît pas prouvée[1]. C'est ce qui rend nécessaire le second argument de Chrysippe.

2° *La sympathie universelle.* — Nous ne connaissons cet argument chez Chrysippe que par la critique qu'en a conservée Cicéron (*De fato*, ch. 4, 5, 6).

Le principe de sympathie est destiné à montrer soit l'action réciproque universelle de toutes choses, soit l'influence de causes éloignées et en apparence négligeables. Nous connaissons quelques-uns des arguments par lesquels Chrysippe établissait ce principe : c'était l'influence du climat sur la santé, sur le caractère, et, par suite, sur les désirs et les actions volontaires des hommes[2].

1. Pour que l'argument rapporté par Alexandre porte (*ib.*, l. 30 : la substance du destin consiste en ce que les premiers événements sont causes de ceux qui suivent), il faut que ces « premiers événements » soient conçus non comme une somme de termes distincts, mais comme un ensemble lié ; or ceci est impliqué et non prouvé par le principe de causalité.

2. *De fato*, ch. 4.

Il semblerait que c'est surtout la démonstration de ce principe qui ait occupé Chrysippe, et que la thèse du destin s'ensuivait d'une façon tout à fait évidente. Pourtant la conséquence n'était pas admise comme évidente par les adversaires : « (Contagionem rerum) ego non tollo; vis est nulla fatalis, » dit Cicéron[1], et Chrysippe avait sans doute pour passer de l'un à l'autre une argumentation qui nous est restée inconnue.

3° *Le Destin et la dialectique.* — Depuis longtemps, les philosophes s'étaient aperçus que le principe dialectique : « Toute proposition est vraie ou fausse », avait des conséquences importantes dans la question de la nécessité ou de la contingence des événements, et en particulier des actes humains. Aristote[2] expose avec force les raisons d'admettre avec le sophiste Diodore, que l'on peut en conclure la nécessité des événements futurs; car qu'il s'agisse du futur, ou bien du présent ou du passé, la nécessité est la même d'admettre comme vraie une de ces deux propositions : A sera (*ou* est *ou* a été), ou A ne sera pas (*ou* est *ou* a été); celle des deux qui est vraie (et il y en a nécessairement une) énonce par conséquent un

1. Cic., réfutant la même idée chez Posidonius, *De fato*, ch. 3; peut-être est-ce l'idée qu'il développe au ch. 4, en montrant que la contagio rerum explique les faits dans leur généralité, non dans leur détail.

2. *De Interpretat.*, ch. 9.

événement nécessaire. Le principe est, d'ailleurs, universellement accepté comme vrai, et ne fait l'objet d'un doute de la part d'aucune école.

Réservons la question de savoir si on a le droit d'en déduire la nécessité des actes humains. Chrysippe s'en sert actuellement pour démontrer le destin. Cicéron nous a rapporté tout au long cette argumentation [1], qu'il ne faut pas confondre avec le sophisme de Diodore. Diodore en tire immédiatement la nécessité des événements. Chrysippe en tire, non pas immédiatement, mais par l'intermédiaire du principe de causalité, la thèse du destin, c'est-à-dire de l'enchaînement des événements. Sa démonstration est la suivante : Le principe : tout jugement est vrai ou faux, implique le principe de causalité (car il implique que la place de tout événement est déterminée, et elle ne peut être déterminée que par ses causes productrices) ; or le principe de causalité, on l'a démontré plus haut, implique le destin [2].

On voit l'importance de cette différence avec Diodore ; ce que Chrysippe prétend démontrer n'est pas, pour employer des expressions modernes, la nécessité brute des événements, mais leur nécessité hypothétique ou déterminisme. C'est cette différence qui, on le sait, permit à Chrysippe d'échapper à l'argu-

1. Cic., *De fato*, ch. 7.
2. Id., X, 20.

ment paresseux qu'Aristote opposait à Diodore[1].

C'est ainsi que Chrysippe montre dans le destin l'aboutissant, selon lui nécessaire, des principes rationnels les plus universellement admis à son époque.

LE DESTIN ET LA LIBERTÉ. — Une des thèses stoïciennes capitales, dans la théorie de la connaissance et dans la morale est, que nos appétits rationnels et notre assentiment dépendent de nous, sont en notre pouvoir. — D'autre part, la théorie du destin n'établit-elle pas que nos actes, dépendant de l'ordre du monde, sont nécessaires[2] ?

Ce sont ces deux thèses que Chrysippe, le premier parmi les Stoïciens, a essayé d'accorder entre elles[3]. Son moyen est de nier que la nécessité découle du destin, et de montrer que le destin s'accorde avec la maîtrise de nous-même.

1° Il avait d'abord à clore la discussion des futurs contingents, en montrant que l'argument dialectique

1. Cf. la conséquence tirée par ARISTOTE, *ibid.*, § 7 : ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἄν, οὔτε πραγματεύεσθαι. Réponse de Chrysippe, CIC., *De fato*, ch. 12 (ARN., II, 277, 32), par la distinction des « confatalia ». Un événement n'est nécessaire que par les événements antérieurs qu'il implique, non par lui-même (cf. les mots mêmes de CHRYSIPPE, *ap.* DIOGEN., ARN., II, 292, 31).

2. Cf. le développement de l'aporie, CIC., *De fato*, ch. 17, § 39.

3. GELL., *Nuits att.*, VII, 2, 15 (ARN., II, n° 977) : Chrysippe affirme simultanément « et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis ». Il ne paraît pas que Zénon et Cléanthe y aient vu de difficulté.

qu'il avait employé pour démontrer le destin (toute proposition est vraie ou fausse) n'est pas bon, comme l'avait cru Diodore, pour démontrer la nécessité. Mais il ne pouvait utiliser contre le sophiste ni l'argumentation d'Aristote qui implique une interprétation du principe, selon lui inacceptable (à savoir que ce n'est pas l'un ou l'autre des membres de l'alternative qui est nécessaire, mais l'alternative elle-même)[1], ni celle d'Épicure qui impliquait la négation du destin[2].

Pour bien comprendre la solution de Chrysippe que l'on entrevoit difficilement à travers les critiques passionnées de Carnéade, il faut se rappeler[3] que, dans l'emploi des expressions possible et nécessaire, il s'agit uniquement de la modalité de propositions singulières (les seules que les Stoïciens admettent)[4], exprimant des faits. Nécessité exprime simplement le caractère pour une proposition vraie de ne jamais devenir fausse ; elle n'est nullement liée à l'éternité intemporelle d'une essence. Possible se dit d'une pro-

1. Arist., *De Interpret.*, 9, 12 : « Il y aura nécessairement bataille navale demain, ce qui veut dire non pas : il est nécessaire qu'il y ait une bataille navale demain, et pas davantage : il est nécessaire qu'il n'y en ait pas ; mais c'est l'alternative : il y en aura ou il n'y en aura pas, qui est necessaire. » (Cf. Alex., Arn., II, 286, 46 : Le ἐφ' ἡμῖν ne consiste nullement comme chez Aristote dans le pouvoir ambigu des opposés. Réduction à l'absurde de cette conception. *Id.*, n° 1007).

2. Exposé, Cic., *De fato*, fin ; fondé sur le « clinamen » et la suppression du principe de causalité.

3. Cf. plus haut, p. 71.

4. Diog. La., VII, 75 (Arn., II, 64, 19). Ex. de proposition néces-

position qui pourrait de fausse devenir vraie. Maintenant[1] lorsqu'il s'agit de propositions passées, sauf Cléanthe (dont il est bien difficile de comprendre l'opinion), tous s'accordent pour admettre qu'elles sont nécessaires, en ce sens qu'un événement qui a été ne peut pas ne pas avoir été[2]. Supposons maintenant, c'est l'argumentation de Diodore, que nous ayons une proposition hypothétique véritable dont l'antécédent soit un fait passé, et le conséquent un fait futur. L'antécédent est, par hypothèse, nécessaire ; donc le conséquent le sera aussi, en vertu du principe que la modalité du conséquent est la même que celle de l'antécédent[3]. Il s'ensuit que les événements qui n'arrivent pas sont impossibles, donc que ceux qui arrivent sont nécessaires.

Mais, demande Chrysippe, le principe sur lequel

saire : « la vertu est utile » ; de proposition possible : « une pierre peut être brisée » (Cic., *De fato*, 7).

1. Pour ce qui suit, nous avons les sources suivantes qui s'éclairent l'une l'autre : 1° Cic., *De fato ;* 2° Plut., *De Stoic., rep.*, 46 (Arn., II, n° 202) ; 3° Alex., *Comment. in Anal. p.* (id., n° 202 a) ; 4° Epict., *Diss.*, II, 19 (n° 283).

2. L'opinion de Cléanthe, de Diodore et de Chrysippe est connue par Epictète, *loc. cit.*, p. 93, l. 4, 8, 9. Comp. Cic., *De fato*, VII. L'opinion de Cléanthe ne peut se comprendre que s'il s'agit non de la nécessité pour le fait passé d'être passé, mais de sa nécessité logique qui, soit avant, soit après son existence, reste évidemment la même.

3. C'est l'argumentation exposée par Cicéron. Le principe de la fin (Cic. : Si quod primum in connexo est, necessarium est, fit etiam quod sequitur necessarium) correspond à celui qui est dans Epictète : Δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν.

on s'appuie est-il toujours vrai? « Hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus[1]. » Et, en effet, nous savons que Chrysippe a recherché et cru trouver des cas de propositions hypothétiques où, avec un antécédent possible, on avait un conséquent impossible.

Cependant, d'une façon générale, Chrysippe admet la séméiologie des devins et des médecins, et par conséquent il pense qu'un fait passé et donc nécessaire est le signe certain d'un fait futur qui doit en être la conséquence fatale. Ce qui rend ce fait nécessaire, ce n'est pas sa liaison avec l'antécédent, c'est seulement qu'un certain temps s'est écoulé et que ce fait, de futur, est devenu passé, partant nécessaire [2].

En quel sens pourtant Chrysippe peut-il admettre que, jusqu'au moment où le fait est devenu fait passé, il y avait d'autres faits possibles? Certes, ce n'est pas en ce sens que d'autres faits auraient pu se produire

1. Cette réserve de Chrysippe (comp. Epictète, *loc. cit.*, 93, 12) est expliquée en détail par des exemples dans Alexandre (n° 202 a). Dans le συνημμένον : si Dion est mort, celui-ci (en montrant le corps de Dion) est mort, bien que l'antécédent soit possible (ou nécessaire), le conséquent est impossible; on ne peut en effet montrer Dion, puisqu'il n'existe plus! — Le principe de Diodore implique qu'un συνημμένον est vrai, *parce qu*'il y a un lien nécessaire entre l'antécédent et le conséquent : ce n'est pas une thèse universellement acceptée par les Stoïciens; dans un exemple d'Alexandre (Arn., II, 67, 18) : « Si Dion vit (à l'instant présent), il vivra à l'instant suivant », il n'y a qu'une séquence temporelle. Dès lors l'antécédent peut être ou non nécessaire; cela n'affecte en rien la modalité du conséquent.

2. Cf. plus haut, la thèse de Cléanthe et la note.

effectivement, ce qui serait nier le destin. S'agit-il d'une possibilité logique? Pas davantage, puisque la possibilité logique subsisterait aussi bien, une fois l'événement passé.

Nous ne voyons pas, il faut l'avouer, que Chrysippe se soit tiré d'affaire sinon au moyen des jongleries dialectiques suivantes :

Une proposition est nécessaire, si elle reste toujours vraie : or, une proposition vraie, concernant le futur, telle que : « il y aura demain une bataille navale », est vraie aujourd'hui, mais ne le sera plus après-demain; elle n'est donc pas nécessaire, même si elle suit de propositions nécessaires [1].

De plus, dans les propositions hypothétiques citées, le futur apparaît comme conséquent du présent; mais on peut les transformer en propositions conjonctives où les deux faits apparaîtront seulement juxtaposés [2].

2° La discussion sur les futurs contingents une fois close, il reste à démontrer que les actes de l'être raisonnable sont bien en son pouvoir, quoique réglés par

1. Alex. Aphrod., *De fato*, 10 (Arn., II, n° 961). Le témoignage n'est pas rattaché à Chrysippe; mais cf. le traité intitulé : λόγοι μεταπίπτοντες (Arn., II, 7, 22, 23), dont le contenu est expliqué par Simplicius (Arn., II, 67, 27).

2. *De fato*, VIII. Chrysippe transforme : « Si quelqu'un est né au lever de la Canicule, il ne mourra pas en mer », en : « Il n'est pas vrai que quelqu'un soit né au lever de la Canicule, et qu'il mourra en mer ». C'est la négation de la vérité simultanée de deux propositions substituée à la conséquence nécessaire.

le destin. « Chrysippe distingue plusieurs genres de causes pour échapper à la nécessité et retenir le destin [1]. » Les adversaires des Stoïciens (et ceci était conforme à la notion de causalité) ne voulaient pas admettre de milieu entre ces deux thèses : ou bien les actes d'un agent sont déterminés par des causes antécédentes, et alors le destin est vrai, mais l'acte n'est pas en la puissance de l'agent : ou bien l'acte est en sa puissance, mais il est alors déterminé par des causes tout à fait indépendantes des causes antécédentes, et qui appartiennent, soit au hasard ou à la spontanéité, soit à la volonté même de l'agent, et il n'y a plus alors de destin.

Dans la solution de Chrysippe, se laisse voir à quel point, malgré les premières apparences, sa théorie du destin reste éloignée de notre déterminisme. Tous les événements sont déterminés par des causes antécédentes, voilà l'affirmation du destin; mais elle ne veut nullement dire que chaque événement est déterminé tout entier par des causes antécédentes. Par exemple, le mouvement de rotation d'un cylindre est déterminé, non seulement par l'impulsion donnée au cylindre de l'extérieur (cause antécédente), mais par la nature de la forme du cylindre. Cette dernière cause, qui réside en l'agent lui-même, est la cause parfaite et principale;

1. *De fato*, 18, 41.

le destin énonce seulement que cette cause ne produirait rien sans une cause adjuvante, qui est la cause antécédente [1]; par exemple, il n'y aurait pas d'assentiment sans représentation compréhensive; mais celle-ci, toute seule, sans la nature de la raison ne l'explique pas [2]. Chrysippe cherche, en un mot, à affirmer simultanément les deux termes du dilemme.

Du point de vue de *notre* déterminisme, cette objection serait facile que la cause principale elle-même (la volubilité du cylindre) est un événement qui, d'après le principe du destin, doit être déterminé aussi par des causes antérieures, le travail de l'ouvrier, etc. Or, cette objection ne se présente pas, parce que Chrysippe arrête son analyse aux êtres individuels et qualitativement indivisibles, dont le concert compose le monde. Il ne résout pas, comme le fait la science moderne, la nature de ces êtres en événements; les corps restent pour lui les sujets et principes des actions [3]. Le Destin apparaît parfois moins comme le lien de causa-

1. La discussion est littéralement reproduite par CICÉRON, 18, 41-44. Comp. ARN., II, n[os] 997, 1000 (294, 15-25).

2. *Ibid.*, 44 et PLUT., *De St. rep.*, 47 (ARN., II. 994). La solution de CICÉRON doit être complétée par une indication d'Alexandre, non formellement attribuée à Chrysippe (ARN., II, n° 979) : Lorsqu'il s'agit de corps bruts ou de plantes, les actes qu'ils produisent arrivent par (διά) eux, mais sans dépendre d'eux (ἐπὶ τούτοις); ce n'est que dans le cas où le principe est une âme, que l'on peut parler d'actions qui dépendent de l'être.

3. Cf. ALEXANDR., *De fato*, 13 : γίνεται δὲ τὰ ὑφ' ἕκαστον γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, τὰ μὲν ὑπὸ λίθου κατὰ τὴν λίθου, etc.

lité des événements successifs, que comme le concours harmonique d'agents produisant spontanément leurs événements [1].

La conception du Destin, qui résulte de la solution de Chrysippe, est intermédiaire entre ces deux notions, et c'est pourquoi elle prétend satisfaire à la fois à la loi de causalité et à la liberté [2].

### § VI. — Les dieux et la religion.

Les Stoïciens donnent à la connaissance que nous pouvons acquérir des dieux un caractère foncièrement religieux. Elle est une récompense dernière, un mystère auquel nous sommes peu à peu initiés par la connaissance du monde qui nous en fournit tous les degrés [3].

Ceci n'empêche pas (la science la plus haute et le sens commun coïncidant toujours chez les Stoïciens) la

1. Cf. par exemple la définition de SERVIUS, *Adv. Virgil. Aen.*, III, 376 (ARN., II, 266, 5) : « conexio rerum per aeternitatem se invicem tenens ». Il s'agit plutôt ici d'un concours d'êtres agissant simultanément que d'événements successifs. — Cette solution moyenne (cf. CIC., *l. c.*, arbiter honorarius) est appelée ἡμιδουλεία par Oenomaüs (ARN., II, n° 978).

2. Nous mentionnons ici pour mémoire, comme tenant plutôt à la nécessité de la discussion qu'au fond de la doctrine, les raisonnements composés, véritables modèles du genre par lesquels les Stoïciens, reprenant l'offensive, concluaient du destin, la liberté : Alex., *De fato*, 35; ARN., II, n[os] 1003-1005.

3. Les discours sur les dieux τελεταί (*Etym. magn.*, ARN., II, 299, 2); la science des dieux μέγα ἆθλον (ID., 7); cf. l'hymne de Cléanthe (I, 123, 4). La comparaison de la physique à un mystère : CLÉANTHE *ap.* EPIPHAN. (ARN., I, n° 538).

notion des dieux d'être une notion commune, c'est-à-dire que la raison tire spontanément de la vue du monde par une espèce de dialectique instinctive [1].

Mais, dans le cas des dieux, cette thèse ne va pas d'elle-même. Les Stoïciens se trouvent en face des explications de la notion des dieux par l' « Aufklärung » sophistique; il leur faut prendre position devant ces explications qui nient l'origine naturelle. Cette notion n'est-elle pas une fiction poétique? ou une vérité de convention établie par les législateurs? N'a-t-elle pas débuté par l'apothéose des héros (Evhémérisme)? Les dieux ne se réduisent-ils pas à des noms donnés aux choses qui nous sont avantageuses ou nuisibles [2]?

Les Stoïciens ne nient aucune de ces origines de l'idée des dieux, et en ce sens ils sont, eux aussi, philosophes « des lumières » [3]. Ils pensent ne pas pouvoir expliquer autrement beaucoup de mythes de la religion populaire; celle-ci ne pouvait plus apparaître à une pensée éclairée que comme un ensemble de contes; et d'autre part, il eût été tout à fait subversif d'en nier

1. « Les dieux existent », notion commune; cf. plus haut p. 65. Sur la formation naturelle de cette notion des dieux, cf. l'opinion de Cléanthe (Cic., *De nat. d.*, II, 13-15).

2. Cf. la classification des divers genres de théologie attribués aux Stoïciens par Aétius (Arn., II, 300, 8) : 1° le naturel (celui dont nous venons de parler); 2° le mythique; 3° le légal correspondant au culte de la cité. La tradition y est opposée à la nature.

3. Cf. l'explication sur les dieux dans la suite du texte cité, 300,14 sq., notamment les dieux, choses utiles et nuisibles (l. 22).

complètement la valeur. Mais les Stoïciens se servent de l'Aufklärung, non comme moyen de destruction, mais comme moyen de sauvetage [1].

Seulement admettre cette origine toute seule, c'eût été faire des dieux des inventions humaines. Il reste donc à vivifier ces notions fabriquées, par la notion naturelle de la divinité, par la notion du dieu ordonnateur du monde que l'homme conclut nécessairement de l'ordre et de la beauté du cosmos. La grande différence, à mon avis, entre ce dieu naturel et ces dieux conventionnels, c'est que ceux-ci sont conçus par rapport à l'homme et aux cités; celui-là est, dès l'abord, conçu par rapport au cosmos, et sans aucune relation particulière à l'homme. Et, en effet, ce n'est nullement un rapport de dépendance qui existera, nous le verrons, entre l'homme et Dieu.

Preuves de l'existence des dieux. — Les preuves philosophiques ne sont que l'application réfléchie de la dialectique à une question déjà résolue par le sens commun. La preuve de Chrysippe, qui nous est connue par Cicéron [2], implique que le monde est l'œuvre d'un être raisonnable [3]. Ce postulat résulte sans doute, aux

1. Le sophiste, en rejetant toute notion naturelle des dieux, attribue cette notion à la tradition, et devient très facilement un défenseur de cette tradition.

2. *De Nat. D.*, II, 6, 16 (Arn., II, n° 1012); cf. III, 20, 25 (n° 1011).

3. La preuve de Chrysippe suppose donc la notion du Dieu, telle qu'elle s'est formée, en partant des lois du monde.

yeux de Chrysippe, de la physique tout entière; or, le seul être raisonnable que nous connaissons, l'homme, n'ayant pu construire cet ordre du monde, il faut admettre au-dessus de lui un être raisonnable capable de le produire, c'est-à-dire un Dieu.

A côté de cette preuve directe, les Stoïciens admettent que l'utilité de cette croyance en est aussi un fondement suffisant. Beaucoup de vertus morales, telles que les concevaient les Stoïciens et presque tous les Grecs, impliquaient en elles les croyances religieuses; la sagesse était définie la « science des choses divines et humaines », et la justice par les « relations des hommes les uns avec les autres et avec les dieux »[1]. Sur cette pente (où l'opportunité joue le rôle d'une preuve), il est difficile de s'arrêter, et, en effet, Zénon concluait l'existence des dieux de ce qu'il est raisonnable de les honorer[2], et Chrysippe, de ce que l'on édifie des autels[3]!

LE MONOTHÉISME. — Les Stoïciens définissent le dieu essentiellement par sa fonction cosmique de force rationnelle ordonnatrice du monde[4]. Ils arrivent ainsi

1. SEXTUS. *Adv. Math.*, IX. 123 (ARN., II, n° 1017). « S'il n'y a pas de Dieu, il n'y a pas de piété (l. 18), pas de sagesse (l. 24), pas de justice (l. 31). »

2. *Ib.*, 133 (ARN., I, n° 152).

3. THEMIST., *Paraphr. in An. Post.*, p. 79, 1 (ARN., n° 1019).

4. Comme il ressort de l'origine naturelle de la notion. Cf. CHRYSIPPE

à une espèce de monothéisme (la suite montrera suffisamment en quel sens il faut prendre le mot) que nous appellerons cosmique : c'est-à-dire que la personnalité du dieu est déterminée uniquement à partir de la loi d'unité et d'ordre du monde [1]. Pensons au monothéisme moral des Hébreux où le dieu est avant tout un père, une volonté en contact immédiat avec des volontés humaines, et nous pouvons pressentir quelle importance aura, dans l'histoire de l'humanité, la rencontre de ces deux genres de monothéisme.

Mais autant la notion de cette fonction est bien déterminée, autant la nature même de l'être qui la possède reste peu précise. Pour Zénon, il est le feu artiste [2]; pour Cléanthe, il est tantôt l'âme du monde, tantôt l'éther, tantôt le Logos [3]; Chrysippe l'appelle le monde, le ciel, la nature, le destin, la nécessité divine, le mélange total de l'âme du monde [4]. Remarquez que chacun

*ap.* Lact., *Div. instit.*, I, 5 (Arn., II, n° 1025) : « vim naturalem divina ratione praeditam ». Cf. Cic., *De Nat. D.* (Arn., II, 315, 29).

1. Chrysippe : διήκει διὰ τοῦ κόσμου... φύσις ἀχώριστος τῶν διοικουμένων (Proclus, *In Plat. Tim.*, p. 297; Arn., II, 308).

2. Aug., *Adv. Acad.*, III, 17, 38 (Arn., II, n° 157). Il l'appelle encore raison (Minuc. Félix, *ibid.*, n° 180), loi divine et naturelle ou commune (Lact., *Inst. div.*, I, 5 ; Diog. La., VII, 88).

3. Cic., *De Nat. D.*, I, 37 (Arn., I, 120, 22).

4. Texte fondamental; Cic., *De Nat. D.*, I, 15, 39 (Arn., II, n° 1077) : Les noms de Dieux sont 1° le monde lui-même ; 2° le mélange total de l'âme du monde ; 3° le hégémonikon de cette âme consistant en intelligence et raison (νοῦς, λόγος) ; 4° la nature commune qui contient toute chose ; 5° le cercle du destin et la nécessité des choses futures ; 6° le feu et l'éther.

des êtres pris successivement comme dieu suprême, est pris comme tel, non à cause de son essence, mais à cause de sa fonction; ce n'est pas de l'action divine que l'on dispute, c'est de l'endroit où elle réside [1].

Aussi bien, tous ces êtres, ayant même fonction, sont au fond le même être sous des noms différents, le Zeus polyonyme. On ne s'accorde que sur ce qui, dans sa nature, est exigé par sa fonction : il est corporel, puisqu'il pénètre partout la matière pour l'ordonner; il est souffle ou esprit pour pouvoir la pénétrer; il est l'âme raisonnable, le hégémonikon, dont le monde entier est le corps, et il agit comme une nature inséparable des choses qu'elle dirige.

Polythéisme. — Cette force divine, n'étant pas considérée en elle-même, mais dans son évolution à travers le monde, apparaît multiple et changeante, suivant la diversité de ses points d'applications; chacun de ces aspects donne un dieu, et tous les dieux populaires peuvent ainsi être retrouvés [2].

1. Cf. *supra*, les discussions sur la substance et le siège du hégémonikon. Mais quelle que soit cette substance, on admet qu'elle pénètre le monde en le gouvernant; c'est cette fonction que font ressortir les diverses dénominations du dieu chez Chrysippe. Il ne faut pas presser beaucoup la doctrine pour en faire sortir le Dieu inconnu dans son essence et connu par ses seules actions, notion qui gouvernera la pensée alexandrine.

2. Surtout Chrysippe, *Des Dieux*, livre I (Philod., *De pietate*, c. 11 : Arn., II, n° 1076). Il y a différentes méthodes pour retrouver le poly-

La nouveauté n'est pas d'avoir considéré les dieux comme des forces naturelles et les étymologies des noms des dieux ou les mythes, comme permettant de déterminer leur rôle [1]; mais d'avoir considéré toutes ces forces comme les résultats de la transformation d'une force unique dont elles sont émanées, et à laquelle elles retourneront par l'embrasement universel; c'est l'idée des dieux périssables, dont chacun n'existe que comme une fonction cosmique spéciale, qui, par conséquent, doivent disparaître avec le monde [2].

Ce polythéisme rationnel (cette espèce de loi de la conservation de l'énergie) n'était-il pas fort loin du polythéisme réel, mythique ou civil? Ce n'était pourtant pas l'intention des Stoïciens d'exclure, à la façon du rationalisme négateur qui avait commencé avec Xénophane, la religion populaire. Pour les Stoïciens, il s'agit, tout en se plaçant, autant que les sophistes

théisme : 1° Les divers dieux sont divers aspects ou attributs du Dieu suprême; par exemple Zeus est aussi « Liber, parce qu'il est père de toutes choses, Hercule, parce que sa force est invincible... Mercure, parce qu'il a la raison » (Sén., *De benef.*, 4, 8 : II, 306, 3). 2° Ils sont des esprits, πνεύματα, émanés du Dieu suprême, et localisés dans les diverses régions du monde : Héphaïstos, le feu; Rhéa, la terre, etc. A propos de Déméter, Chrysippe (*ap.* Philod., l. 16, et le même doute peut s'étendre aux autres dieux) dit qu'elle est « la terre ou le pneuma qui est en elle ». Dans la seconde thèse, il s'agit bien d'une émanation de la raison cosmique.

1. Exemple des étymologies de Zeus (Philod., *l. c.*, l. 5) que l'on retrouve chez Platon, *Crat.*, 396 a; cf. les éléments désignés par Empédocle par les noms des dieux (fr. 6, Diels).

2. Chrys. *ap* Plut., *De Stoïc. repugn.*, 38 (Arn., II, 309, 18).

ou les cyniques, à un point de vue rationnel, de garder une signification à toutes les valeurs de la civilisation grecque, et notamment aux poèmes d'Homère et d'Hésiode[1].

C'est à quoi ils arrivent par la méthode allégorique. Cette méthode, qu'ils n'ont pas inventée et qui avait des sources très lointaines[2], a été appliquée, particulièrement par Chrysippe, avec beaucoup de suite[3].

Le besoin d'une pareille méthode se fait sentir chaque fois que l'on veut concilier avec un mouvement rapide d'idées, avec des innovations, d'anciennes formes traditionnelles. On doit alors, en les conservant, leur donner une signification nouvelle, ce qui n'est guère possible que par l'interprétation allégorique. Le centre de gravité de la pensée stoïcienne était, nous l'avons vu à propos du destin, dans une réaction religieuse contre le rationalisme de la physique; mais encore,

1. Chrysippe, dans son second livre *Sur les Dieux*, veut adapter les mythes d'Orphée, de Musée, d'Hésiode et d'Homère à ce qu'il avait dit dans le premier sur la nature des Dieux (Cic., *De Nat. D.*, *l. c.;* Arn., II, 316, 11).

2. Il faut distinguer cependant la méthode allégorique réfléchie, déjà courante du temps de Platon (*Rep.*, 605 a : cf. une de ces allégories chez Euripide, *Bacch.*, 291-297) et la tendance générale d'où elle est sortie, tendance à comprendre rationnellement les mythes, universelle dans l'hellénisme.

3. Chrysippe a été suivi (ou critiqué) par Diogène de Babylone, son disciple, qui a écrit un « περὶ Ἀθηνᾶς », où, après Chrysippe (Arn., II, 262, 20), il explique allégoriquement le mythe de la naissance de la déesse (Philod., *De Piet.*, 15; Arn., III, 217, 10).

et nous l'avons assez marqué, voulaient-ils que la physique elle-même plaidât en faveur de la religion. Les Stoïciens sont les inventeurs de l'apologétique religieuse, qui, sans doute, n'a jamais employé une autre méthode.

Mais cette méthode n'est-elle pas sans importance pour le fond même des doctrines? Les mythes que l'on y accroche ne forment-ils pas un appendice, peut-être utile pour un but apologétique, mais qui n'ajoute rien aux idées? Nullement : une doctrine, lorsqu'elle est considérée comme le résultat de l'interprétation d'un mythe, conserve, de son passage à travers le mythe, des images concrètes qui se lient intimement à ses concepts abstraits et donnent à ceux-ci un aspect tout à fait particulier. Par exemple, n'est-ce pas parce que le feu artiste est en même temps Zeus, qu'il nous apparaît comme divin et personnel[1]? Beaucoup des concepts des religions naturalistes de l'époque hellénistique et romaine sont nés de cette espèce de friction du physique et du mythique[2].

1. Nous ne voudrions pas, sur la « personnalité » des dieux stoïciens, nous poser des questions qui, pour un ancien, n'auraient pas de sens. Remarquons cependant que tandis que pour nous la personne est synthèse vivante et création continue, elle a pour les anciens la limite de son développement (la sagesse) dans la parfaite immutabilité; il leur était donc beaucoup plus facile qu'à nous d'identifier une loi par exemple avec un être personnel.

2. Cf. par exemple la transformation dans l'idée de la création du cosmos. A l'époque de Chrysippe, le feu se change en eau par l'inter-

On comprend aussi combien cette méthode était favorable au syncrétisme religieux, en permettant de retrouver un système physique unique sous les formes mythiques les plus différentes[1] : aussi a-t-elle pu devenir un facteur important dans la formation d'une religion universelle.

PROVIDENCE ET THÉODICÉE. — La providence est déduite de la nature même de Dieu, de sa fonction naturelle en tant qu'il entretient le monde. Ce n'est pas une volonté surajoutée qui aurait pu ne pas être; c'est l'expression même de l'essence divine[2].

Mais de ce point de départ, il ne faut pas conclure trop vite aux sentiments qui animaient les anciens Stoïciens vis-à-vis de la providence. La confiance optimiste qui en résultait consistait non pas dans la conscience directe et immédiate de l'origine divine du monde et de nous-même, mais bien dans l'assurance

médiaire de l'air, et l'eau contient le germe du monde (cf. *supra*). A une époque ultérieure (DIO CHRYSOST., *Or.*, 36, § 56), Zeus (feu) s'étant uni avec Héra (air) émet le germe total de l'univers; c'est cet heureux mariage que chantent les fils des sages dans des mystères indicibles. Voyez comment, chez Philon (*De Ebriet.*, 30; cf. mes *Idées philos. de Philon d'Alexandrie*, p. 117-118), l'idée est entièrement transformée en celle d'une paternité morale du monde et de la vertu.

1. Voyez, par ex., les interprétations de la religion égyptienne, dans PLUT., *De Is. et Os.*

2. ALEX., ARN., II, 324, 25 : τῆς χιόνος τὸ λευκὸν καὶ ψυχρόν..., τοῦ θεοῦ τὸ προνοεῖν. (Cf. SÉN., *Ep.*, 95, 47 : dii nocere non possunt). La providence « notion commune » : CHRYS. *ap.* PLUT. *St. rep.*, 38, II, 323, 35.

que, cette origine divine étant donnée, tous les événements extérieurs seront le plus conformes qu'ils puissent être aux intérêts de l'homme[1]. C'est dire qu'il y a un singulier contraste entre l'essence de la providence, force intimement unie à l'univers et qui le pénètre, et l'action de la providence qui paraît tout extérieure aux êtres, autant que celle de l'artiste sur sa matière[2]. L'action providentielle consiste en effet en ce que toutes les parties du monde sont disposées pour la commodité des êtres raisonnables, à savoir les hommes et les dieux. C'est dire que la Providence est estimée tout entière non pas dans son essence divine, mais dans ses effets.

Aussi, à cette phase du développement de la doctrine, l'idée de la providence n'apparaît nullement liée à la vie morale intime de l'homme. Elle est bien déjà un postulat de la vie morale (car elle est impliquée dans la « complaisance des sages envers les événements »[3]) ; mais, surtout si l'on compare ces idées religieuses à celles d'un Marc-Aurèle par exemple, elle n'apparaît nullement comme un principe.

1. Alex., *ib.*, 21 : ils ont l'assurance que « le but des dieux est d'ordonner les choses et d'y pourvoir ».

2. D'une part Chrys. *ap.* Hippol., *Philosoph.*, 21 (Arn., II, 306, 39) : διὰ πάντων διήκειν τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ, et d'autre part les exemples de finalité externe ; Cic., *De Nat. D.*, II, 14, 37 (Arn., II, n° 1153) : les plantes sont faites pour les animaux, les animaux pour les hommes.

3. Cf. *supra*, p. 179, n. 1.

Il est évident que cette conception téléologique devait, dans le détail des faits, se montrer pleine de difficultés. C'est dans la solution de ces difficultés que consiste la théodicée stoïcienne à la constitution de laquelle Chrysippe a pris une si grande part. La difficulté était pour eux de concilier la théologie et le monisme, puisqu'il n'avait pas, comme le platonisme, de principe autre que la providence et sur lequel rejeter le mal[1].

L'idée platonicienne que la punition est un bien, en tant qu'elle est destinée à améliorer le coupable et à servir d'exemple, forme le fond d'un des arguments de Chrysippe, celui qui considère le mal comme une punition et comme un exemple.

L'idée cynique de la liaison essentielle de la vertu et de la peine, comme moyen de l'acquérir, a sans doute suggéré à Chrysippe l'idée de considérer le mal comme un moyen d'éprouver la vertu[2].

Mais ces arguments transformaient le mal en bien,

1. Capelle, *Zur antiken Theodicee, Arch. f. Gesch. der Philos.*, XX, 2, p. 176. Chrysippe *ap.* Plut., *Stoic. rep.*, 33 (Arn., II, n° 1125) : « Il n'est pas raisonnable que Dieu soit cause des choses mauvaises ; car la loi ne saurait être cause de l'illégalité. » Le problème se pose tout autrement que pour un Leibniz : Dieu n'a pas une volonté qui ne veut que le meilleur, mais peut (logiquement) vouloir autre chose, mais a une force dont la nature est de produire le bien.

2. Chrysippe *ap.* Plut., *Stoic. rep.*, 15 (Arn., II, n° 1175) ; *ib.* (Arn., II, 338, 2, 8). Chrys. *ap.* Porph., *De abstin.*, III, 20 (Arn., II, n° 1152 ; cf. n° 1173).

beaucoup plutôt qu'ils ne l'expliquaient. Or, et c'est là un point fort important, la théodicée stoïcienne ne cherche pas à nier la réalité du mal, malgré l'échappatoire facile qu'auraient pu fournir leurs idées morales sur le caractère illusoire des maux physiques[1]. Ce n'est pas dans leur accommodement aux notions populaires qu'il faut en chercher la raison, c'est plutôt dans ce pessimisme foncier que nous avons déjà rencontré chez eux à plusieurs reprises[2].

Or, si l'on accepte l'existence du mal, ceci ne suppose-t-il pas, d'une façon à peu près nécessaire, une certaine espèce de dualisme? C'est bien en effet ce que la plupart des interprètes voient dans le fameux argument du « mal comme conséquence ». Un bien certain (la minceur des os du crâne par exemple) implique par voie de conséquence (κατὰ παρακολούθησιν) un certain mal (la fragilité de la tête)[3]. Barth a rappelé ici avec raison la conception qu'Aristote se faisait de la nécessité (conditions nécessaires de la réalisation d'une fin)[4]. Le mal est ici présenté comme la conséquence de ces conditions qui en elles-mêmes sont bonnes.

1. Ce moyen d'échapper à la difficulté par l'indifférence aux prétendus maux est développé par Epictète sans doute sous une influence cynique (*Diss.*, III, 17); Capelle (*ib.*, 177) attribue, l'on ne sait pourquoi, l'idée à l'ancien stoïcisme.

2. Cf. *supra*, p. 170.

3. Long exposé de Chrysippe, Gell., *Noct. Att.*, VII, 1 (Arn., II, n° 1170).

4. *Die Stoa*, p. 65; Arist., *Phys.*, II, 198$^b$, 18.

Seulement, si la providence n'a pu vouloir les biens sans les maux qui en résultent, il s'ensuit qu'elle est soumise, dans son action, à une puissance qui la dépasse, à savoir à la loi qui lie nécessairement les événements les uns aux autres, au destin. C'est cette espèce de dualisme que paraît avoir accepté Cléanthe[1]. Mais malgré un texte, d'ailleurs fort obscur, de Plutarque[2], nous ne pouvons nullement l'attribuer à Chrysippe, surtout si nous rappelons qu'il identifie formellement le Destin d'une part avec la Providence, d'autre part avec la nécessité. Et ces maux ne sont pas précisément une nécessité extérieure à laquelle se plie la volonté divine, ils ne sont pas contre nature : ils sont voulus par elle, en même temps que l'ensemble[3]. Vouloir et créer le mal dans de pareilles conditions, ce n'est pas un sujet de reproche pour la Providence.

Il n'y a pas là le moindre dualisme ; il y a seulement,

1. Pour quelle raison avait-il admis, avec « d'autres », que « tout ce qui arrive par la providence arrive aussi fatalement, mais que tout ce qui arrive par le destin n'arrive pas par la providence » ? (Chalcid., *In Tim.*, 144 ; Arn., I, 125, 12). Cf. l'hymne à Zeus (Arn., I, 122, 13) : les actes vicieux sont les seuls événements qui ne viennent pas de la volonté divine.

2. Φησὶ δὲ πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι. (*De Stoic. rep.*, 37 ; Arn., II, 358, 33). « (Chrysippe) dit que ce qui vient de la nécessité se mélange en quantité considérable (à ce qui vient de la Providence). » Cette phrase reproduit seulement l'argument du mal comme conséquence, nécessité étant pris au sens d'Aristote.

3. Nécessité = destin (cf. *supra*). Cf. κοινὴ φύσις = εἱμαρμένη κα πρόνοια καὶ Ζεύς (Plut., *St. repugn.*, 34 ; Arn., II, 269, 13).

avec le principe de la prévalence des vues d'ensemble sur les détails, une espèce de casuistique de la volonté créatrice, fondée sur ce principe[1].

Un autre argument, l'argument « logique », auquel Barth attache grande importance, me paraît bien près de se confondre avec celui-ci. Tout contraire implique logiquement son contraire; par conséquent le bien implique le mal; la vertu implique le vice[2]. Cet argument qui est resté particulier à Chrysippe[3] est présenté en un de ses fragments comme un exemple destiné à illustrer la thèse de la παρακολούθησις[4] : « Par conséquent, dit Chrysippe après avoir exposé cette thèse, les maladies et les douleurs ont été engendrées en même temps que le salut. Par exemple encore, la volonté de la nature fait naître la vertu chez les hommes, et au même endroit les vices sont nés par la parenté qu'ont ensemble les contraires » (*per adfinitatem contra-*

1. Cf. les textes formels de Chrysippe : Plut., *St. rep.*, 35 (Arn., II, 339, 16) : γίνεται καὶ αὐτὴ (ἡ κακία) πως κατὰ τὸν φύσεως λόγον. Et ailleurs, *ib.*, 34 (269, 4) : « C'est suivant elle (à savoir ἡ τῶν ὅλων οἰκονομία) que nous sommes comme nous sommes, malades ou mutilés, grammairiens et musiciens, etc... »

2. En effet ces maux existent parce qu'« ils ne sont pas inutiles pour l'ensemble » (Plut., *l. c.*, 339), ce qui met à la charge de Chrysippe de le démontrer en chaque cas particulier.

3. Gell., *Noct. Att.*, VII, 1 (Arn., n° 1169) : « Nullum contrarium est sine contrario altero... Quid aliud justitia est quam injustitiæ privatio? »

4. Il vient peut-être d'Héraclite, si l'hypothèse de Diels sur le fragm. 23 est exacte : Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν. Diels conjecture ταῦτα = das ungerechte.

*riam*)[1]. Il faut se rappeler que la conséquence logique et la conséquence physique s'expriment par le même mot, et que les deux idées sont souvent près de se confondre ; nous en avons ici un exemple.

Mais il faut ajouter que cet argument, si fragile et sophistique qu'il paraisse [2], tient à une des idées morales les plus fondamentales du stoïcisme, à sa conception pessimiste de la raison. Le vice n'est pas une révolte des parties inférieures de l'âme contre la raison ; il est une manière d'être de la raison elle-même ; il naît *là même* (ibidem) où naît la vertu, c'est-à-dire dans le hégémonikon, et c'est cette production simultanée des deux opposés qui est à la base de la vie morale [3].

Cette théodicée créait aux Stoïciens l'obligation de rechercher, dans chaque cas particulier, l'explication des maux d'après ces principes. On sait dans quels détails minutieux jusqu'à l'absurde ils entraient (surtout Chrysippe) pour expliquer l'existence des animaux inutiles ou nuisibles [4], et les défauts d'adaptation dans l'organisme humain qui, d'après beaucoup d'écoles,

1. Gell., *ib.*, 336, 25.

2. Voir l'excellente critique de Barth, *Die Stoa*, p. 71-72.

3. Cf. *supra*, p. 170.

4. Témoignages directs sur Chrysippe : l'utilité du nombre des planètes (Arn., II, n° 1150) ; des animaux, chiens, chevaux, ours, lions, pourceaux, coquillages (n°s 1152, 1154) ; plusieurs sont produits pour leur beauté (n° 1163).

notamment les écoles cynique et épicurienne, faisaient l'homme bien inférieur aux animaux.

Pour le rapport de l'homme avec les dieux, l'ancien stoïcisme le considère, conformément à sa théorie de l'action providentielle, comme tout à fait extérieur. Pour le déterminer, les Stoïciens ont recours à l'image d'une cité bien administrée [1]. Les citoyens sont reliés avant tout par la communauté de la loi; la loi qui réunit les hommes et les dieux, c'est la raison [2]; et de même que dans une cité tout a été fait par la loi dans l'intérêt des citoyens, de même dans le monde la raison commune a tout disposé en vue de l'existence et de la conservation des êtres raisonnables. Les hommes ont donc à l'égard du dieu les sentiments que les citoyens ont à l'égard de la loi qui les protège. Les Stoïciens essayent une transposition du civil dans le religieux; ils entreprennent, semble-t-il, de dériver tous les sentiments civiques, dont l'objet disparaît avec la ruine presque accomplie des cités grecques, au profit du sentiment religieux.

Mais la caractéristique essentielle d'une cité grecque, c'est l'égalité des citoyens devant la loi; de même les hommes possèdent la raison tout autant que les dieux, sinon dans la même mesure [3]. De là le sentiment de

1. Cic., *De fin.*, III, 19, 64 (Arn., III, 81, 38).

2. Cic., *De leg.*, I, 7, 22 (Arn., III, n° 339).

3. Jambl., *De anima* (Arn., II, n° 1128) : la raison, l'intelligence, les vertus des individus et du tout sont identiques.

familiarité avec les dieux, qui isole définitivement l'homme des autres êtres en lui donnant un cachet divin [1]. Cette apothéose de l'homme et surtout du sage se rattache au culte populaire des héros et des démons [2]; mais elle rentre surtout dans un courant général d'idées qui s'était manifesté, dès l'époque cynique, par la croyance à la mission divine du sage [3], et qui, dans les grands empires hellénistiques de l'époque, est à la base de la conception du pouvoir royal [4].

Ces relations avec la divinité restent, on le voit, extérieures. Pourtant il existait en germe, dans la doctrine stoïcienne, une autre façon de concevoir ces rapports. La raison humaine est engendrée par la raison divine; l'âme humaine subit l'action propre du Dieu. La raison est un don de Dieu, et Dieu est le sauveur de l'humanité, le Père. Ces idées, que l'on trouve en germe dans l'hymne à Zeus de Cléanthe [5], étaient destinées, à

1. Diog. La., VII, 119 (Arn., III, n° 606): Θείους εἶναι (τοὺς σπουδαίους).

2. Chrysippe *ap.* Plut., *De Iside*, 25 (Arn., II, 320, 1103); et Philod., *De pietate*, 11 (cf. Arn., II, 315, 24 : cf. Cic., *De nat. d.*, I, 41; Arn., 316, 4) : Καὶ ἀνθρώπους εἰς θεούς φησι μεταβάλλειν.

3. Le sage cynique κατάσκοπος (cf. Diog. La., VI, 43; Epict., *Diss.*, I, 23, 6 expliqué par Norden, *Beitr. zur Gesch. der griech. Phil.*, *Neue Jahrb.*, 1893, p. 368 sq.).

4. Cf. Kaerst, *Gesch. des Hellen.*

5. « Zeus bienfaisant, sauve les hommes de leur malheureuse ignorance; ô père, dissipe-la de notre âme; donne-nous la raison par laquelle tu gouvernes tout avec justice. »

partir du moyen stoïcisme et surtout de Posidonius, à une éclatante fortune [1].

1. Un des traits les plus remarquables de ces idées religieuses (qui ne veulent être que les idées populaires réfléchies), c'est l'absence complète d'anthropomorphisme et presque complète d'eschatologie. Pour les expliquer, il faut se rappeler : 1° que l'anthropomorphisme s'oppose avant tout, dans l'antiquité païenne, à l'astrolatrie ; or, le culte des Stoïciens est, avant tout, un culte des astres et du ciel (cf. MAX. DE TYR, *Diss.*, 38) ; 2° que l'eschatologie est liée au mysticisme orphique dont, nous l'avons vu, le stoïcisme (ancien) ne présente presque aucune trace.

# CHAPITRE III

## LA MORALE.

### § I. — Le sage et la fin des biens.

Le problème qui se pose à la morale stoïcienne est, comme dans toutes les morales grecques, celui du bonheur. Il s'agit d'échapper à tous les maux dont la vie humaine est remplie, et que les stoïciens eux-mêmes dépeignent avec le pessimisme propre aux Hellènes; les maux intérieurs : l'erreur, l'incertitude, les regrets, le repentir, le chagrin, l'ignorance; les maux extérieurs : les maladies, la pauvreté, le deuil, l'esclavage, les violences, les insultes et les calomnies[1].

1. Description empruntée aux Stoïciens eux-mêmes ; cf. les maux qui atteignent le méchant : l'ignorance (Arn., III, n° 657), la folie (n°s 659, 664), la douleur (n° 671), le manque de toute chose (674), la privation de famille, de patrie (n° 680), le chagrin (n° 570), les injures (578), les calomnies (581). Cette énumération n'est pas différente de celle du pessimisme traditionnel, tel qu'on le trouve par exemple chez Théognis de Mégare ; cf. l'ignorance de l'avenir (v. 585), l'instabilité de la richesse et des biens, la pauvreté (v. 1125).

Un point commun à toutes les doctrines morales de l'époque stoïcienne est d'avoir cherché dans les forces de l'individu isolé le point d'appui du levier qui devait soulever l'âme au-dessus de ces maux. Sans doute ce que l'on cherche, c'est toujours, conformément à l'esprit socratique, une réforme pédagogique; mais on ne pense plus, avec un Platon, qu'une pareille réforme repose sur celle des institutions sociales [1]; d'une façon générale, on est sceptique sur l'efficacité de l'action morale de ces institutions, parce que l'on a appris que les lois sont purement conventionnelles [2]. Les Stoïciens avaient en outre une raison particulière de ne pas chercher à réaliser la justice dans le monde; c'est qu'ils sont persuadés qu'elle y existe dès maintenant : la réalité cosmique est une réalité d'essence morale qui contient en elle la suprême sagesse et le suprême bonheur [3].

C'est donc de l'initiative privée d'un chef d'école que l'on attend la réforme morale. Celui-ci se fait directeur d'âmes; il atteint l'individu non pas par l'intermédiaire de la cité, ou comme représentant d'une puissance civile, mais par suite de la mission qu'il se donne [4].

1. Cf. sur ce point spécial la divergence entre Chrysippe et Platon ; Dyroff, *Ethik d. alten Stoa*, p. 295.

2. La politique est, pour le sage, un moyen d'action, non un but (Arn., III, n° 691).

3. Dio Chrys., *Or.*, 36, 29 (Arn., II, 328, 1).

4. Cette idée d'une mission est nette chez les chefs d'école cyniques ; cf. D. L., VI, 43, l'anecdote d'Antisthènes.

Il cherche à opérer une transformation intime de l'âme qui, en même temps que la sagesse, assurera le bonheur. Le malheur ne saurait atteindre l'homme ainsi transformé; seul, le méchant est dans l'erreur et dans l'illusion; seul, il peut être contraint à faire ce qu'il ne veut pas, être insulté, calomnié; toutes ces misères n'existent plus pour qui a acquis la sagesse. La vie du sage est à la fois vertueuse et heureuse[1].

L'interprétation de la notion stoïcienne de la sagesse a souffert jusqu'ici de la distinction qui s'est produite postérieurement dans la morale chrétienne entre la sainteté, perfection surhumaine, et l'honnêteté; admettant en général cette distinction d'une façon plus ou moins confuse, on veut que la sagesse stoïcienne rentre dans la catégorie de l'honnêteté.

Or, nous voulons faire ressortir dans les pages suivantes que cette distinction n'existait pas (puisque c'est en partie les difficultés de la morale stoïcienne qui ont contribué à l'établir), mais que cependant le portrait du sage et en particulier les fameux paradoxes deviennent très clairs, si on les interprète dans un sens qui participe à ces deux idées, encore confondues, de la sainteté et de l'honnêteté.

D'abord les sages forment dans l'humanité une classe spéciale; leur nombre est extrêmement restreint; il est

1. (La sagesse est) τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου (D. L., VII, 87; Arn., III, 4, 5).

même douteux, pour certains d'entre les Stoïciens, que le sage existe[1]. De plus, le bonheur du sage est un bonheur parfait, absolu, sans mélange ; ce bonheur ne peut être diminué[2] ; il est acquis non pas progressivement, mais subitement par une transformation totale, quelquefois inconnue du sujet lui-même[3]. Ce n'est pas la limite d'un progrès ; c'est une chose d'une espèce nouvelle[4]. Enfin cet état de bonheur est consommé par une union, plus ou moins nettement affirmée du sage « avec la volonté de celui qui guide l'univers »[5] ; Cléanthe, dans son hymne, s'adresse au logos de Zeus, comme au sauveur du genre humain[6].

Inversement, tout homme qui n'est pas sage est un méchant sans qu'il y ait de milieu entre la vertu totale et le péché ; il n'y a aucun degré dans les malheurs et

1. Il y a deux « races » d'hommes (δύο γένη), celle des sages et celle des méchants (Arn., I, n° 216). Le papyrus 1020 (Arn., II, 40, 18) considère la sagesse non pas comme impossible, mais comme très difficile. Cf. Zeller, *Philos. d. Gr.*, III, 1, 254.

2. Chrysippe *ap.* Plut. (Arn., III, 14, 10) : Le bonheur des gens de bien ne diffère en rien du bonheur divin. Philon (Arn., III, n° 583) : Vita sapientis omnis omnino plena est felicitate. Cf. n^os^ 585-586 : leur bonheur ne peut être diminué, fussent-ils atteints par le malheur de Priam, ou dans le taureau de Phalaris.

3. Clem. Alex., *Strom.*, IV, 6 (Arn., III, n° 221). La sagesse vient d'un changement, μεταβαλλούσης τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν. — Sén., *Epist.*, 75, 9 : scire se nesciunt (à propos de ceux qui viennent d'acquérir la sagesse).

4. Cic., *De Fin.*, III, 14, 45 (Arn., III, 140, 32).

5. D. L., VII, 87 (III, 4, 5).

6. Arn., I, 122, 29 : ἀνθρώπους μὲν ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς. Cf. l'égalité du sage avec les dieux, d'après Chrysippe (III, 141, 21).

les fautes des méchants; tous les péchés impliquent une égale corruption, et le malheur est égal chez tous[1]. Le péché apparaît comme une erreur commune à presque toute l'humanité[2].

C'est dans les fameux paradoxes, avoués comme tels par les Stoïciens eux-mêmes[3], que se montre le mieux ce trait particulier de la sagesse stoïcienne qui la met en dehors de ce que l'on entend habituellement sous le nom de morale. Ces paradoxes accordent libéralement au sage non pas seulement toutes les vertus, mais avant tout toutes les qualités et dons, extérieurs ou intérieurs, qui, aux yeux d'un Grec, pouvaient constituer le bonheur. Le sage est entièrement libre et c'est le méchant qui est esclave; non seulement il fait bien tout ce qu'il fait et la sagesse pénètre, pour ainsi dire, ses moindres actes et les plus insignifiants, mais encore, il est incapable de se tromper; lui seul a la beauté et la richesse; lui seul est magistrat, législateur, poète, roi[4].

1. Arn., III, n<sup>os</sup> 671-676. Sur l'égalité des péchés, malgré les progrès que l'on peut faire en sagesse : Chrys. (?) *ap.* Plut., *De Comm. not.*, 10 (Arn., III, 143-39). D'après S. Reinach, *Cultes, mythes*, II, p. 7, il faudrait y voir une survivance des antiques codes religieux.

2. Zeller, *loc. cit.*, p. 253, n. 2; p. 269-270.

3. Chrys. *ap.* Plut., *De Stoic. repugn.*, 17 (III, n° 245) : « L'excès de grandeur et de beauté (du sage) fait que nous semblons dire des fictions, et non pas ce qui convient à l'homme et à la nature humaine. »

4. On n'a pas assez remarqué que les paradoxes accordent au sage non seulement les vertus (la science, Arn., n° 548, la piété, n° 604, les vertus politiques, n° 611), mais ce qui constitue, dans la triple division péripatéticienne des biens, les biens corporels et extérieurs : beauté, richesse, liberté (n<sup>os</sup> 589 sq.).

Ces paradoxes ont, comme on le sait, leur origine dans le cynisme : mais ils ont reçu diverses interprétations qu'il convient d'analyser. Pour le cynique, ces paradoxes sont une espèce de subtile vengeance contre le vulgaire; le cynique, pauvre et méprisé, dit : Vous croyez, vous autres hommes du vulgaire, avoir la richesse, la liberté, la puissance, etc. ; mais vous n'avez pas la vraie richesse, la vraie liberté, la vraie puissance. Ils interprètent en un mot les dons extérieurs de la fortune en un sens moral et symbolique, et, grâce à ce double sens dont le second seul est vrai, peuvent les accorder au sage[1]. On rencontre chez les Stoïciens un second sens : la pratique d'un art ou l'utilisation d'un bien extérieur (richesse, etc.) impliquent non seulement la connaissance des préceptes de l'art ou la possession de ce bien, mais encore la faculté de s'en servir de façon et en temps opportuns; en cette faculté consiste la sagesse dont les arts et les biens ne sont que les moyens d'action; et, en ce sens, le sage peut être dit posséder éminemment tous les arts et les biens; car seul il sait les utiliser[2]. Enfin, en un troisième sens, les paradoxes

1. Presque tous les paradoxes cyniques concernent seulement les biens extérieurs : la richesse (discours d'ANTISTHÈNES *ap.* XÉNOPHON, *Banquet*, 4, 34-35; D. L., VI, 37), l'amitié (ID., 12), la royauté.

2. Le premier sens n'est pas absent; cf. l'interprétation de l'exil du méchant (PHILON, ARN., III, 170, 9-10), sur la richesse (SEXTUS, III, 156, 4), et comp. pour le cynisme D. L., VI, 38-72 fin. Pour le second sens, cf. OLYMPIODORE, ARN., III, 159, 6; DIO CHRYS., III, 149, 13; SÉN., 161, 28.

signifient non pas que toutes ces qualités appartiennent effectivement au sage, mais que seul il a les dispositions morales qui, à l'occasion, lui permettront de les posséder[1].

Il y aurait donc une certaine tendance à donner aux paradoxes une interprétation de sens commun, et, surtout avec les deux derniers sens, la sagesse stoïcienne paraîtrait assez près d'une espèce de raison pratique. Mais réduire cette thèse à une thèse de sens commun, comme l'ont peut-être essayé certains membres de l'école, c'est ne pas voir ce qu'il y a de spécifique en elle et surtout dans la forme que paraît lui avoir donnée Chrysippe : pour celui-ci, les qualités du sage s'impliquent réciproquement, et on peut, en partant de l'une quelconque d'entre elles, en déduire toutes les autres par un raisonnement composé; il n'en est pas entre lesquelles on ne puisse établir de continuité par la découverte de qualités intermédiaires[2]. Mais, quelle que soit l'interprétation que l'on puisse donner de chacun des paradoxes, la conception de Chrysippe implique l'unité indivisible de la sagesse, et l'impossibilité pour elle d'exister autrement que totale.

Or, cette conception d'un sage supérieur à l'huma-

1. Par exemple la royauté d'après Chrysippe (D. L., VII, 122; Arn., III, n° 617). La royauté, définie comme magistrature irresponsable, ne saurait se rencontrer que chez le sage.

2. Cf. quelques-uns de ces raisonnements conservés par Dio Chrys. (Arn., III, n° 584).

nité, exempt de fautes et de malheurs, n'est pas, à cette époque, particulière aux Stoïciens : et c'est même, depuis les cyniques, une conception commune à toutes les écoles. Sans doute, la sagesse stoïcienne présente bien des particularités : par exemple, cette thèse qu'il n'y a aucune qualité primordiale du sage puisqu'elles découlent les unes des autres (tandis que, dans les autres écoles, elles dépendent toutes d'une qualité primitive : ataraxie, science, etc.), mais pour le fond, elle est la même[1]. Elle forme, si l'on ose dire, dans la concurrence des écoles pour l'éducation des jeunes gens, une sorte de réclame ou de programme communs.

Il est vain de chercher l'originalité du stoïcisme dans une théorie aussi vulgaire. Mais les Stoïciens se sont aperçus qu'elle était, par elle-même, exclusive et dangereuse, et qu'elle mettait la philosophie en dehors de la vie journalière; ambitieux plus que personne autre de diriger la vie individuelle et sociale dans ses

1. J'entends au moins ce qu'il y a de négatif dans la conception du sage, à savoir l'affranchissement par une attitude intérieure (l'adiaphorie chez Pyrrhon, l'ataraxie chez Epicure) de tout ce que les Grecs s'accordent à considérer comme un malheur. Comparer à ces sages grecs le saint bouddhiste : « Victorieux, connaissant et comprenant tout, déchargé du poids de l'événement et de l'existence, sans aucun besoin, tel est celui que l'on peut glorifier comme sage... Le voyageur solitaire ne s'inquiète ni de la louange ni du blâme ;... conducteur des autres, et non conduit par les autres, tel est celui que l'on peut célébrer comme sage » (SUTTA NIPATA, trad. OLDENBERG, *Deutsche Rundschau*, janv. 1910).

moindres détails [1], c'est ce qu'ils voulaient le moins admettre. Aussi tout leur effort et toute leur originalité ont été de donner à la théorie du sage une interprétation et des limites telles que la réglementation morale de la vie quotidienne fût compatible avec elle.

Le coup de maître de Zénon de Cittium fut le rapprochement de la théorie de la sagesse et de la physique ; la secte dissidente d'Ariston sortit complètement du stoïcisme en le niant, et Chrysippe pourrait être appelé pour l'avoir défendu contre Ariston, le second fondateur du Portique. En un mot, la morale stoïcienne est un essai de conciliation entre les thèses naturalistes de certains académiciens successeurs de Platon et la théorie cynique de la sagesse [2].

La vie du sage, vie fondée uniquement sur la vertu, est en même temps la vie conforme à la nature [3]. On

1. Le sage est éducateur et législateur (Arn., III, 158, 2).

2. Des académiciens, comme Speusippe et ce Polémon dont Zénon avait suivi la direction (D. L., VII, 1 ; Arn., I, 3, 14 et Cic., *De fin.*, IV, 45), considéraient la nature comme le principe du bien (Clém., *Strom.*, 418 d ; Cic., *De fin.*, II, 11, 33) : cf. Dyroff, *Archiv. f. Gesch d. Phil.*, XII, p. 55.

3. D. L., VII, 87. La fin, d'après Zénon, est de vivre ὁμολογουμένως τῇ φύσει (Cic., *De fin.*, IV, 14 ; Lact., *Inst div.*, III, 7) ; Cléanthe (Arn., I, n° 552) ; Chrysippe (Arn., III, n° 4). Hirzel (*Untersuch.*, p. 105 sq.) pense, d'après un témoignage de Stobée (*Ecl.*, Arn., III, 5, 16), que la fin des biens était seulement pour Zénon : ζῆν ὁμολογουμένως, et que τῇ φύσει fut ajouté d'abord par Cléanthe. Zénon aurait compris la fin dans le sens d'une harmonie intérieure entre les pensées, Chrysippe dans le sens d'une harmonie de l'âme humaine avec la nature universelle. Mais cette interprétation est inconciliable avec un passage de Cicéron (*De fin.*, IV, 14 ; Arn., III, n° 13) qui rattache directement la formule de Zénon à celle de Polémon qui était son maître. Il est possible que l'auteur de Stobée ait

sait que, dans presque toutes les morales antiques, la nature d'un être définit son bien et sa perfection, et que sa « vertu » n'est que le développement complet de la nature [1]. Dire que le bien est dans la conformité à la nature n'avait donc rien d'original. Pourtant, il y avait dans cette théorie deux idées neuves : c'était d'abord la double interprétation de la conformité à la nature; Chrysippe, en effet, dépasse singulièrement l'interprétation platonicienne (le bien est dans la οἰκειοπραγία, c'est-à-dire dans l'harmonie de nos actes avec notre nature particulière) [2] lorsqu'il pose que la nature dont il s'agit, c'est la nature universelle dont la nôtre n'est qu'un fragment [3]. Et la deuxième idée neuve, c'est que la sagesse, considérée comme identique à l'honnêteté, soit précisément cette vie conforme à la nature [4].

La théorie conciliatrice de Zénon devait rencontrer

confondu la formule concernant la fin des biens avec celle qui concerne la vertu : la vertu est toujours en effet définie par une harmonie interne (ARN., III, nos 198, 199, 200).

1. Cf. Chrysippe (ALEX., *De anima;* ARN., III, n° 571) utilisant cette méthode : c'est la seule vertu de l'âme qui nous fait vivre comme il faut (comp. SÉN., *Epist.*, 76, 9, ARN., III, n° 200 a), et CIC., *De fin.*, IV, 11, 28.

2. PLAT., *Rép.*, 434 c.

3. D. L., VII, 87 (ARN., III, 4, 1). Cf. l'importance de la κοινὴ φύσις comme point de départ : PLUT., *De Stoic. repugn.*, 9 (ARN., III, 17, 6).

4. Pour Polémon, la vie conforme à la nature est purement et simplement le bien (CIC., *De fin.*, IV, 14); c'est ici qu'intervient le fameux raisonnement composé par lequel Chrysippe s'efforce de démontrer que ce bien est identique à l'honnête (PLUT., *De Stoic. repugn.* 13; ARN., III, n° 29).

deux adversaires; d'abord les Académiciens et les Péripatéticiens, qui l'accusaient de mutiler la nature : car la vertu se rapportant à l'âme seule ne peut être l'unique bien, puisque notre nature se compose de l'âme et du corps[1]. Le second adversaire est Ariston qui, au fond, part du même principe que les Académiciens. Le principe de la conformité à la nature, prétend-il, met Zénon en contradiction avec la théorie de la sagesse. En effet, il est évident qu'il y a des choses conformes à la nature : santé ou richesse, et qui ne sont pas des vertus; dans la thèse de Zénon, ce seront des biens qui s'imposent à la poursuite de la volonté. Or la vertu implique évidemment ou même consiste dans l'indifférence; elle ne choisit l'un ou l'autre des prétendus biens que par un pouvoir contingent et sans raison d'aucune sorte[2]. Ainsi les Stoïciens étaient invités à choisir entre le naturalisme et la théorie de la sagesse. Mais le naturalisme leur imposait la renonciation à l'identité du bien et de la vertu; et la thèse d'Ariston leur prenait encore beaucoup plus, puisqu'elle impliquait la contin-

1. C'est la doctrine des trois genres de biens, citée par Chrysippe comme une des trois morales qui se partagent les faveurs du public (Arn., III, 124, 37 : cf. 125, 4). C'est celle qu'Antiochus devait développer plus tard contre le stoïcisme (Cic., *De fin.*, IV, 16, 18).

2. Arn., I, 83, 11 : 85, 11 ; Plut., *De Stoic. repugn.*, II, 282, 1. Le pouvoir contingent vient de la nécessité de ne pas tomber dans les conséquences tirées par Pyrrhon de l'indifférence; sans lui le sage serait inactif.

gence de la volonté qui ruinait leur physique, et qu'il aboutissait à une espèce de quiétisme qui rendait impossible toute espèce d'action morale sur les hommes, de conseils et de direction pratique [1].

C'est contre de pareils adversaires que Chrysippe a eu la lourde tâche de lutter, en reprenant dans le détail des notions déjà utilisées par Zénon.

D'abord en quoi consiste la notion naturelle, commune du bien [2]? Quelles sont d'abord les fins qui s'offrent à l'homme en vertu de sa nature [3]? Tout être animé a par nature une tendance à sa propre conservation. Il recherche primitivement non pas son plaisir (comme le prétendent les Épicuriens), mais ce qui peut être utile à son entretien : les aliments, la santé, l'abri, etc. [4]. Mais chez l'être animé raisonnable, l'homme, cette impulsion est éclairée par le jugement ; la représentation des choses utiles devient objet d'assentiment, et l'inclination naturelle se transforme en volonté réfléchie. La volonté choisit avec réflexion les biens vers lesquels

1. Sen., *Epist.*, 94, 1-5.

2. Chrysippe part des notions communes : ἐμφύτων προλήψεων. Plut., *De Stoic. repugn.*, 17 (Arn., III, n° 69). Ce qui suit ne fait que décrire l'opération par laquelle on arrive à la notion du bien, opération qui est la collatio rationis de Cic., *De fin.*, III, 33 (Arn., III, n° 72).

3. A savoir la « première inclination » (Arn., III, 43, 2), ou πρῶτα κατὰ φύσιν (*ibid.*, 39).

4. D. L., VII, 185 (Arn., III, n° 43); Plut., *De Sto. repugn.* (Arn., III, n° 79). — Contre Epicure, Chalcid. (*Ad Tim.*, 165 ; Arn., III, 53, 18-27) montre comment l'inclination au plaisir n'est pas naturelle, mais acquise.

l'animal était poussé par une impulsion aveugle ; de plus, par la comparaison des fins naturelles, elle arrive à une notion générale du bien[1].

Il pourrait sembler à un lecteur moderne que la volonté réfléchie est mise au service de la tendance. Il est beaucoup plus vrai de dire qu'elle se substitue à la tendance laquelle, chez l'être raisonnable, n'existe plus comme telle. Ce n'est pas la tendance qui, par un progrès, se réfléchit ; c'est la raison qui s'empare de la tendance pour la pénétrer.

A ce point se présente une certaine difficulté : la raison a-t-elle une fin propre qu'elle substitue à celle de la tendance, ou bien n'a-t-elle pas d'autres fins que celles qui ont été assignées à la tendance aveugle, à savoir la conservation de l'être ? Mais, dans le premier cas, il y aurait une évidente discontinuité entre les fins naturelles et les rationnelles[2]; le but des stoïciens qui est d'appuyer la fin des biens sur une doctrine naturaliste ne serait pas atteint. Seulement, dans le second cas, la doctrine ne serait-elle pas réduite au naturalisme des Académiciens?

Ils ont essayé d'échapper à la difficulté de deux ma-

1. Cf. Cic., *De finib.*, III, 20 ; Arn., III, n° 188. Il y a 1° les inclinations qui font rechercher ce qui est conforme à la nature ; 2° on choisit ce qui est conforme à la nature et on rejette ce qui est contraire (il s'agit d'un choix qui implique conscience et raison ; Plut., Arn., III, 46, 29) ; 3° le choix lui-même est le bien (cf. Alexand. Aphrod., n° 194).

2. Cic., *De finib.*, III, 34 : « propria vi sua sentimus bonum ». Il n'est donc pas connu par simple rapprochement des fins naturelles.

nières différentes qu'il n'est peut-être pas facile de concilier : d'abord la part propre de la raison semble consister dans la création d'une notion du bien ; cette notion est obtenue en comparant les divers cas où l'on a spontanément agi suivant la nature ; ainsi l'on recherche spontanément les aliments, la santé, etc. ; ce qu'il y a de commun dans toutes ces fins naturelles est le bien, et la conduite raisonnable consiste à suivre non plus les impulsions aveugles, mais la notion ainsi formée[1]. Et dès lors, ce n'est pas le fait même d'atteindre la fin, mais la direction de la volonté conforme à cette fin qui constitue la vertu.

On le voit, la raison joue ici un simple rôle de généralisation : mais il est difficile de voir comment la vertu ainsi définie est identique à la vertu du sage. La deuxième solution est autre. La raison, en tant que nature de l'homme comprend, la nature universelle, et se connaît comme partie de cette nature ; or, tandis que chaque être individuel veille à sa propre conservation et à ses avantages, la nature commune veille à la conservation de l'univers. Si la nature humaine est partie de la la nature du tout, l'homme négligera ce qui regarde

1. C'est le sens de l'explication de Chrysippe : « Vivre selon la vertu, c'est vivre selon l'expérience des événements naturels. » (L'expérience est un « ensemble de représentations de même espèce. » Arn., II, 28, 18). Il ne peut donc s'agir de la connaissance de l'univers, mais seulement du rapprochement des objets ou événements qui satisfont nos besoins naturels.

sa propre conservation et ses avantages personnels, dans la mesure du moins où cette conservation n'intéresse pas l'ordre du monde. La nature universelle règle, suivant le Destin, les avantages et les désavantages qui peuvent échoir à l'homme ; la fin naturelle de l'homme est de mettre sa volonté en harmonie avec la volonté de Zeus ou de la nature : c'est dans une familiarité et une espèce de communion avec la nature que se trouve fondée la vertu [1].

Cette notion naturelle du bien est équivalente à la notion de la sagesse, qui se trouve ainsi rattachée à tout le système physique. L'impulsion naturelle devenue raison nous amène à cet état d'indépendance divine, où nous ne pouvons, pas plus que la raison universelle, être atteints par les maux.

Mais, si le bien et le bonheur sont placés dans la seule direction de la volonté, les résultats extérieurs de nos actions volontaires et les événements extérieurs doivent être pleinement indifférents ; la santé et la maladie, la richesse et la pauvreté, la vie et la mort ne sont ni des biens ni des maux ; il est donc sans importance pour notre fin que les buts premiers de la

1. Cf. chez Chrysippe comment nous sommes amenés contre la première notion du bien à choisir ce qui n'est pas conforme à la nature : « Dieu lui-même me fait choisir (ce qui est le plus conforme à la nature). Mais si je savais qu'à l'instant présent, il est fatal que je sois malade, une inclination m'y porterait » (Epic., *Diss.*, II, 6, 1 : Arn., III, n° 191). Cf. la différence d'attitude du sage et du méchant relativement à la destinée (Arn., II, n° 975).

nature : santé, conservation de la vie, soient atteints ou non; ceci ne concerne en rien la vertu et le bonheur[1].

C'est dans l'interprétation de cette théorie des « indifférents » que se produit la dissidence d'Ariston. Ariston l'interprète en ce sens que le vouloir est indifférent à telle ou telle fin : dès lors il ne pouvait y avoir dans la nature aucune raison de choisir. Mais les Stoïciens veulent dire seulement qu'il est indifférent à la la fin humaine[2], à savoir la direction de la volonté conforme à la nature. L'indifférence n'enlève donc pas tout principe de choix à la volonté.

Cette interprétation de l'indifférence ou du détachement du sage[3] permet aux Stoïciens d'ajouter à leur théorie du sage toute une doctrine sur les règles de la vie pratique, et l'art des conseils[4]. Cette partie de la morale a beaucoup plus d'extension que la théorie de

1. Les indifférents en ce sens, ce sont les fins qui, tout en éveillant une inclination, ne contribuent pas au bonheur et à la vertu (D. L., VII, 104; Arn., III, n° 119); leur énumération (Arn., III, 29, 6) montre qu'il s'agit des « biens corporels et extérieurs » des Péripatéticiens (cf. 34, 23).

2. Pour Ariston, il n'y a que des indifférents au second sens, ceux qui n'excitent ni désir ni aversion (III, 29, 2 ; 29, 18). Mais la mort n'est pas indifférente « au même titre que d'avoir un nombre pair ou impair de cheveux » (Sen., *Ep.*, 82, 15, n° 120).

3. Les « indifférents » restent des πρῶτα κατὰ φύσιν (II, 34, 25).

4. Sur la parénétique dans l'ancien stoïcisme, cf. Cléanthe, Sen., *Epist.*, 94, 4 (Arn., I, n° 582). Sur Chrysippe, cf. la discussion de Dyroff, *Eth. d. alt. Stoa*, p. 184.

la sagesse ; elle s'adresse à l'humanité tout entière ; ses règles se rapportent en effet non pas à la volonté, mais aux actions.

Ces règles ne sont possibles que par une hiérarchie de valeur dans les objets de la volonté indifférents au sage, et par suite, dans les actes qui s'y rapportent. Mais quel est le terme de comparaison? Zénon, l'auteur de la théorie, met ce terme dans le bien ou la sagesse ; c'est par leur distance plus ou moins grande du bien, par leur « avancement » plus ou moins grand que l'on peut déterminer cette valeur (προηγμένα)[1]. L'idée est moins claire qu'il ne pourrait paraître d'abord ; et voici pourquoi : en pratique, les Stoïciens ont suivi, dans la détermination des προηγμένα, la classification péripatéticienne des biens : biens de l'âme (bonne nature, bonne mémoire, rapidité de la pensée) ; biens du corps, biens extérieurs (parents, enfants, réputation)[2]. En quel sens légitime peut-on dire que de pareils biens sont plus ou moins rapprochés de la vertu? Ce n'est pas en ce sens qu'ils y contribuent, et non plus en ce sens qu'ils nous mettent plus près du bonheur[3]. De plus, ils ne paraissent même pas pouvoir être mis sur la même ligne que la vertu, puisque la vertu est une disposition de la volonté tandis qu'ils sont

1. Cic., *Ac. Post.*, I. 36; *De fin.*, III, 52 (Arn., I, nos 191-194).
2. D. L., VII, 106 (Arn., III, n° 127); cf. Stobée, n° 136.
3. Sextus, *Math.*, XI. 59 (III, 29, 27).

soit des qualités naturelles, soit des objets du vouloir[1].

La doctrine fort obscure de Zénon ne paraît pas avoir persisté ; celle qui est attribuée aux Stoïciens en général est toute autre. La mesure de la valeur des προηγμένα se trouve dans la « conformité à la nature », la nature étant ici définie par les inclinations primitives de l'homme, soit les inclinations à sa conservation, soit les inclinations familiales et sociales[2]. La thèse devient alors très claire et cohérente. Dans son développement, elle dépend de la théorie de l'inclination, et c'est par cette théorie que les Stoïciens peuvent corriger quelques détails de la théorie péripatéticienne et réfuter la thèse épicurienne[3].

Mais avec des principes de ce genre, nous avons au-dessous de la morale du sage, une autre morale qui en est indépendante[4], et qui a en elle-même son

1. Cic., *De fin.*, III, 34 p : « virtus genere crescendo valet », c'est-à-dire qu'on n'obtiendra pas la valeur de la vertu en augmentant les biens naturels.

2. Les προηγμένα ont une valeur (ἀξία. D. L., *loc. cit.*), c'est-à-dire (d'après Antipater) une raison qui les fait choisir (Arn., III, 30, 10), et ce choix, comme on le sait, se fait suivant la nature.

3. Malgré quelques tentatives de classement hiérarchique (Arn., III, n° 134), le principal souci des anciens Stoïciens a été de bien séparer ces fins secondaires du véritable bien : cf. sur le plaisir, Chrysippe, III, n°s 156, 157, 158 ; il pensait même avec la « plupart des Stoïciens », qu'il n'était pas parmi les πρῶτα κατὰ φύσιν (Cic., *De fin.*, III, 17 ; Arn., n° 154.

4. Chrysippe ne refuse même pas de les nommer des biens et des maux, pourvu que l'on s'entende sur la signification (Plut., *De Sto. rep.*, 30 ; Arn., III, n° 137).

principe pour déterminer les biens et les maux[1].

Les fonctions. — Cette espèce de dualisme moral, avec toutes ses difficultés, se retrouve naturellement dans la théorie des fonctions (καθήκοντα), c'est-à-dire des actions qui, vertueuses ou non, sont conformes à la nature ; c'est par exemple une « fonction » de chercher à s'enrichir, de s'occuper des affaires de la cité, d'élever des enfants, de rendre un dépôt à nous confié[2].

Or les anciens Stoïciens, Chrysippe en particulier, semblent avoir essayé de déterminer les fonctions en partant de la sagesse comme principe. La sagesse consistant en une disposition constante de la volonté conforme à la nature, le sage accomplit toutes les fonctions sans en excepter aucune[3] ; pour déterminer si un acte est une fonction, il est donc suffisant de demander si le sage l'accomplira. De là est née, dans l'ancien stoïcisme, toute une littérature, la littérature des « questions »[4]. Sénèque et Philon d'Alexandrie nous ont conservé les fragments d'une question de ce genre,

1. Les fonctions viennent « ab initiis naturæ » (Cic., *De fin.*, III. 22 ; Arn., III, n° 497). Exemples de fonctions : Arn., III, 135. 9 ; 134. 27.

2. Chrys. *ap.* Stob., *Floril.*, 103, 22 (Arn., III, n° 510). C'est pourquoi la bonne action (κατόρθωμα, action du sage) est appelée perfectum officium (Stobée, Arn., III, 136, 9 ; 135, 40). Cf. l'acte du sage « expletum omnis suis partibus. » (Cic., *De fin.*, 32).

3. Cf. la forme des préceptes : ἐρασθήσεσθαι τὸν σοφόν (D. L., VII, 129 ; Arn., III, n° 716), etc. ; c'est la forme déjà habituelle chez les cyniques.

4. Cf. les débris de cette question : Zénon, Arn., I, n° 229 ; Chrys., Arn., III, n° 712.

traitée par Zénon et Chrysippe : « Le sage s'enivrera-t-il[1] ? » Mais, en outre, toutes les maximes d'action se transforment en une affirmation relative aux actions que fera ou non le sage. C'est en ce sens que le sage, bien que tout à fait au-dessus de l'humanité ordinaire par son essence, peut cependant lui servir immédiatement de modèle, si on ne considère que ses actions.

Les maximes d'action de l'homme moyen sont une sorte de menue monnaie de la sagesse ; le principe commun et comme la somme de toutes ces maximes se trouvent dans la volonté du sage, et ils sont identiques à la sagesse elle-même ; l'homme moyen ne les connaît qu'une à une, et elles sont pour lui non des résultats naturels de son vouloir, mais des lois imposées à son action.

Ce ne sont pourtant pas à proprement parler des devoirs qui s'imposent au sage[2] ; l'exécution d'une action de ce genre, la reddition d'un dépôt par exemple, ne contribue en rien à la vertu ou au bonheur. Ce qu'il peut y avoir de bien dans une action, c'est la

1. Les maximes d'action ne sont pas différentes de la description des hauts faits du sage ; elles ont pourtant ici un caractère impératif indéniable.

2. Cf. un exemple qui vient peut-être de Chrysippe (Arn., III, 39, 10) ; mais si toute action est indifférente, en elle-même, en revanche toute action qui émane du sage, si insignifiante qu'elle paraisse, est vertueuse et sage : cf. les paradoxes (Arn., III, 128, 30). Chrysippe paraît avoir voulu prévenir une interprétation ridicule de ces paradoxes : Plut., *De Stoic. repugn.*, 13 (Arn., III, n°s 211, 212).

manière vertueuse ou non dont elle est accomplie, ce n'est jamais l'action en elle-même ; la vertu s'ajoute à la fonction comme un élément étranger. Il suit de là que l'accomplissement de la fonction n'est pas nécessairement louable ; c'est toujours sous condition que le sage veut s'occuper des affaires de la cité, créer une famille[1]. La valeur de ces actions, prises en elles-mêmes, n'est jamais que probable ou vraisemblable[2] ; et on peut trouver telles circonstances où il faut s'abstenir de les accomplir. La casuistique qui s'occupe de ces circonstances, a eu de bonne heure une grande importance dans le stoïcisme[3].

Maintenant le principe suprême de cette casuistique, celui par conséquent qui règle les actions, ne se trouve pas dans la notion de sagesse.

Dois-je ou non conserver la vie[4] ? La solution de cette question dépend d'une autre : « Est-ce que, dans les circonstances actuelles, il est plus conforme à la nature de conserver la vie que de la quitter[5] ? » Cette conformité à la nature est elle-même la possession des

1. Ἂν μή τι κωλύῃ (D. L., VII, 121 ; Arn., III, n° 697). — Cf. la distinction *ap.* D. L., 109, III, n° 496, entre les fonctions non relatives aux circonstances et les fonctions relatives aux circonstances.

2. Cf. sa définition : ὃ πραχθὲν εὔλογον ἴσχει ἀπολογισμόν (D. L., VII, 107, n° 493).

3. Cf. déjà les détails avec lesquels Cléanthe (Sén., Arn., I, n°s 576-581) et Chrysippe (*id.*, III, n° 725) traitent la question des bienfaits.

4. Cf. Arn., III, n°s 757-768.

5. Cic., *De fin.*, III, 18, 60 (Arn., III, 189, 31).

objets des inclinations primitives : la santé, l'intégrité des sens, etc. La sagesse n'est pas ici en question, puisque ces objets n'ont rien à voir avec elle, et Platon, selon Chrysippe, a eu tort d'engager à mourir celui qui ne possédait pas l'art de la vie [1]. Il est convenable par exemple que le méchant reste en vie, si les circonstances lui permettent de satisfaire ses inclinations naturelles, et le sage, au comble de la félicité, doit mourir, s'il est malade, pauvre et méprisé [2].

Nous avons choisi l'exemple du suicide parce que Plutarque nous a conservé, sur ce point, l'opinion de Chrysippe ; il est aisé de voir qu'il faut l'étendre à toutes les fonctions. La mesure de ce qu'il faut faire et ne pas faire en ces matières, s'impose comme une règle commune au sage et à l'insensé ; cette mesure, c'est la conformité à la nature, conçue comme l'ensemble des besoins primordiaux.

Sans doute, on dira que seul le sage, par l'expérience qu'il a des choses de la nature, peut donner de pareilles maximes, que seul peut-être il peut les imposer à l'insensé. Il n'en est pas moins vrai que l'insensé est capable de vivre suivant ces maximes, puisque, finalement, elles sont faites pour lui. Et il se fonde ainsi, en quelque sorte, au-dessous de la morale des sages et des bienheureux, une morale universelle qui

1. Chrys. *ap.* Plut., *De Stoic. rep.*, 14, 18; nos 760-761.
2. Arn., III, 190, 1 ; 190,13.

pourrait à la rigueur se développer sans elle. De là naîtront, dans le moyen stoïcisme, ces traités « sur les fonctions[1] », qui s'adressent à l'homme privé et au citoyen, et d'où la figure du sage est presque entièrement absente.

Les Stoïciens sont des conciliateurs : ils ont essayé de faire du sage bienheureux, supérieur à tout ce que les hommes appellent bien ou mal, une pièce même de la nature. La sagesse est un idéal qui a sa racine dans les inclinations naturelles de l'être raisonnable ; et d'autre part c'est elle qui, une fois achevée, sait prescrire aux êtres humains tout ce qui est conforme à la nature. La sagesse est la limite d'un développement ascendant et le point de départ d'un mouvement de descente. Mais, sous un autre point de vue, la sagesse est d'une autre espèce que la conduite vulgaire ; ses mesures de valeur sont incomparables avec celles de l'insensé[2] ; dès lors, par quel paradoxe peut-elle et se fonder elle-même sur l'estimation d'inclinations naturelles qui n'ont, pour elle, aucune valeur, et créer une hiérarchie de valeur entre des objets qui, pour elle, sont également éloignés du bien ? La moralité associée de force à la sainteté, tend à se dissocier et à chercher, en elle-même, une règle de valeur. Nous n'avons plus deux

1. Le *De Officiis* de Cicéron dont la source principale est Panétius.

2. Les trois sens du mot ἀξία (Arn., III, nos 124-125) dont l'un s'applique seulement aux choses indifférentes, l'autre aux actes honnêtes.

parties dépendantes d'une même morale, mais plutôt deux morales superposées : la morale des κατορθώματα, et celle des καθήκοντα.

La grandeur et la signification historique du stoïcisme consistent dans l'effort que Zénon a fait dès le début pour unir ces deux points de vue, et que Chrysippe a dû renouveler contre les attaques d'Ariston. Les Stoïciens ne veulent pas être naturalistes à la façon des Académiciens ; ils cherchent le principe des fonctions naturelles au-dessus de ces fonctions même, dans une notion qui les dépasse. Mais, avant tout, ils ne veulent pas être indifférents, comme Pyrrhon ; plus encore que les cyniques, ils sont impatients d'action éducatrice et sociale. Leur rôle a été, contre le quiétisme envahissant, de montrer l'existence des devoirs dans la vie journalière et peut-être aussi contre les cyniques, d'avoir fait prendre cette vie plus au sérieux.

La place du problème du sage n'est d'ailleurs pas indiquée dans la division détaillée et, semble-t-il, complète que Chrysippe donne de la morale (D. L., VII, 84 ; Arn., III, n° 1) ; rien ne prouve, comme on paraît ordinairement l'admettre, que cette question est postérieure à toutes les autres. Il est beaucoup plus naturel de croire que les Stoïciens partaient de cette théorie qui leur était commune avec les cyniques.

## § II. — La Vertu.

On a coutume de distinguer entre la morale théorique et la morale pratique ; il serait peut-être plus important de distinguer entre les morales qui sont destinées à l'éducation, et les morales purement philosophiques. Celles-ci n'ont d'autre but que de définir clairement la moralité et de l'extraire de l'ensemble des actes; telle est la morale de Kant. Celles-là ont pour but d'enseigner aux hommes la vertu, et il se pourrait que ce but impliquât un certain postulat relativement à la nature de cette vertu. C'est là, nous le verrons, une des raisons de l'intellectualisme stoïcien, qui se développe, d'une façon particulièrement vigoureuse, avec Chrysippe.

Sur le rôle du savoir dans l'acquisition de la vertu, l'enseignement de Zénon, issu du cynisme, ne contenait aucune direction nette. Sans doute, la vertu essentielle à laquelle toutes se ramenaient était la prudence (φρόνησις) qu'il identifiait avec la science[1]. Mais, en réduisant la vie morale à cette unique vertu, il confondait des qualités morales diverses qui, selon les philosophes antérieurs, devaient avoir chacune son principe distinct.

1. Plut., *De Virtut. mor.*, 2 (Arn., III, 42, 25).

Selon Aristote, la prudence, « vertu dianoétique », se distinguait d'une part des vertus qui ont leur principe dans la volonté, le courage, la grandeur d'âme, et, d'autre part, en tant qu'elle se rapporte à la pratique, à ce qui est à faire, de l'intelligence théorique dont les objets sont immuables[1].

Or, selon Zénon, la prudence tient lieu de toutes ces qualités; d'abord, elle est un état de la volonté[2]. Zénon suit ici ses maîtres cyniques; d'autre part, elle est un savoir[3].

Cléanthe paraît avoir fait prédominer le point de vue cynique sur le point de vue intellectualiste. Il insiste sur l'effort moral comme caractéristique essentielle de la vertu : « La tension, lorsqu'elle est assez forte pour atteindre ce qui convient, s'appelle force et puissance; lorsqu'elle s'exerce à persévérer, elle s'appelle continence, etc.[4]. » Le savoir est entièrement expulsé de la vertu.

L'attitude de Chrysippe est un retour à l'intellectualisme extrême. Il se manifeste 1° par sa conception de l'origine de la vertu et des vices; 2° par sa thèse sur l'unité et la multiplicité des vertus.

1. Arist., *Eth. Nic.*, III, 6 ; VI, 1 et 3.

2. Τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσις. Arn., I, 50, 1. Cf. Cic., *Tusc.*, IV, 34 (sur les Stoïciens en général) : adfectio animi constans.

3. C'est ainsi du moins que l'on interprète Zénon (Arn., III, 60, 2).

4. Plut., *De Sto. repugn.*, 7 (Arn., I, 128, 31). Le τόνος dans l'âme constitue les vertus diverses en s'appliquant à divers objets.

C'était, à l'époque de Chrysippe, une question déjà classique de chercher si la vertu était naturelle ou acquise, et, dans ce dernier cas, si elle était acquise par l'exercice (ἄσκησις) ou par l'éducation intellectuelle[1]. La première thèse qui était (partiellement tout au moins) celle de Platon et d'Aristote est, dès l'abord, rejetée. Le fait qu'il existe une amélioration morale montre que la vertu n'est pas le résultat de la spontanéité naturelle[2]; l'état d'innocence existe également chez tous : « la nature nous a donné des inclinations droites[3] ». Mais, de plus, la vertu est acquise par des moyens intellectuels. Chrysippe accepte sans doute qu'il y a à côté des vertus « théorématiques », telles que la prudence et le courage, des vertus « non théorématiques » comme la beauté ou la santé de l'âme, qui dépendent avant tout de l'état de tension du hégémonikon[4]; mais ces vertus qui ne sont que des puissances, des efforts, ne peuvent être identifiées, comme l'avait cru Cléanthe, avec les vertus fondamentales, prudence ou courage;

1. Cf. Arist. *ap.* Diog. La., V, 18.

2. Chrys. *ap.* Diog. La., VII, 91 (Arn., III, n° 223). Cf. pourtant Cléanthe (Arn., I, n° 566).

3. D. L., VII, 89 (Arn., III, 53, 10). Non spontanea esse delicta (*ib.*, 11).

4. La distinction est faite par D. L., VII, 90 (Arn., III, n° 197), expliquée par Stobée, *Ecl.* (n° 278). Elle vient de Chrysippe comme le montrent les comparaisons de ce passage avec les fragments du *De Affectibus*; comp. 120, 31 et 68, 25; 121, 19 et 68, 27-32; 121, 27 et 68, 30; 123, 24 et Cic., *Tusc.*, 68, 44.

elles n'en sont que des accompagnements[1], et comme des aspects qui s'ajoutent à celles-ci, sans les constituer au fond.

Si la vertu est, en son principe, de nature intellectuelle, il s'ensuit plusieurs conséquences : d'abord tout ce qui atteint l'intelligence[2], atteint la vertu elle-même, et la vertu peut se perdre; ceci est contraire à l'opinion de Cléanthe; si la vertu est en effet résultat d'un effort, elle existe une fois pour toutes. Il en résulte également que c'est exclusivement pour des raisons intellectuelles, par des convictions irraisonnées (πιθανότητες), ou par l'influence des opinions d'autrui que la vertu ne peut se développer chez l'enfant[3]. Chrysippe a rencontré ici une des difficultés les plus grandes de toute théorie intellectualiste, l'origine du vice; on ne peut recourir pour l'expliquer, ni à la mauvaise nature, ni aux mauvaises habitudes. Le vice vient d'abord des choses mêmes (ex rebus ipsis) : l'enfant, dès le début de sa vie, confond le plaisir avec le bien, à cause de tous les soins que l'on prend pour lui éviter les douleurs;

1. Stob., *loc. cit.* : ἐπιγίνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὔσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς. La véritable raison est donc qu'elles ne sont pas des arts (cf. en opposition la distinction faite par Aristote entre la vertu et l'art, *Eth. Nic.*, II, 3).

2. Par exemple l'ivresse et la mélancolie (D. L., VII, 127; Arn., III, n 237).

3. Pour ce qui suit, cf. Chalcid. *Ad Tim.*, 165 (Arn., III, n° 229), qui contient bien la doctrine de Chrysippe comme le prouve la comparaison avec Gal., *De Hipp. et Plat. decr.*, V, 5 (Arn., III, 55, 1).

puis, plus avancé en âge, il en tire le principe que tout plaisir est un bien, et s'attache, comme à des biens, à tout ce qui peut procurer des plaisirs, la richesse, le pouvoir, etc. Le vice vient ensuite de tout le bruit que font les opinions de la multitude; les mères et les nourrices sont les premières coupables en faisant envisager comme désirable tout ce qui peut être agréable. A cette thèse sur l'origine du vice, se lie la très grande importance que Chrysippe attachait à l'éducation au berceau[1].

La seconde question est celle de l'unité et de la multiplicité des vertus. Zénon et Cléanthe, contrairement aux thèses de l'école de Platon et d'Aristote, avaient pensé que toutes les vertus n'étaient que des aspects d'une vertu unique[2]. Cette unité de la vertu semble d'ailleurs découler tout naturellement de l'unité de l'âme réduite au logos; car inversement chez Platon, la multiplicité des vertus vient de celle des parties de l'âme[3]. Cette doctrine de l'unité absolue de la vertu va très loin; les vertus divines et humaines, masculines et féminines sont les mêmes[4].

1. Quint., *Instit. orat.*, I, 1, 4 (Arn., III, n° 734).

2. Cf. plus haut.

3. Plut., *De Virt. mor.*, 3 (Arn., I, n° 202); pour Zénon et Chrysippe il n'y a que la raison; la vertu comme le vice sont des manières d'être de la raison (λόγος ὁμολογούμενος, l. 3; λόγος πονηρός, l. 11). La vertu, animus quodammodo se habens (Sen., *Ep.*, 113; Arn., III, 75, 19). C'est ainsi que le comprend Ariston (Arn., III, 60, 15-17).

4. Arn., III, n°s 246-251.

L'activité morale forme bloc; la vertu ne peut s'introduire dans l'homme partie par partie. On vit bien les conséquences funestes de la théorie, lorsque Ariston s'en empara pour démontrer l'impossibilité de l'éducation morale de détail, celle qui agit par des préceptes[1].

Aussi Chrysippe cherche à concilier la théorie unitaire de ses maîtres, si étroitement liée à leur psychologie, avec celle de la pluralité des vertus. Et d'abord, la vertu n'est pas la science, mais, ce qui est bien différent, les vertus sont des sciences. Chacune a, comme telle, son domaine propre : les actes à faire, les choses à supporter, etc.[2]. Elles ne sont nullement subordonnées à une vertu maîtresse, mais seulement coordonnées l'une à l'autre. Aussi ne sont-elles pas de simples manières d'être de la raison (πῶς ἔχοντα), mais bien des qualités, c'est-à-dire des souffles (πνεύματα) tendus à

1. Ariston a opposé très nettement le caractère théorique qu'il voulait donner à la morale, au caractère pédagogique que lui donnaient les Stoïciens. « Quicquam aliud est sapiens quam generis humani pædagogus » (Sen., *Epist.*, 89, 13; Arn., I, n° 357.) Et c'est avant tout en s'appuyant sur l'unité de la vertu qui rend inutile la diversité à l'infini des préceptes (n°s 358, 359).

2. Cf. l'opposition de la formule d'Ariston (Arn., III, 60, 16-17) et de celle de Chrys. (61, 34-35). Sur les objets des quatre vertus fondamentales, cf. Galien, (Id., 61, 12-13). Ces expressions qui remontent à Zénon (Arn., I, n° 201) ont peut-être une source cynique (cf. Ps.-Isocr., *Discours à Démonax*, § 7 : la définition du courage; la pensée de l'auteur subit des influences cyniques, Dyrof., *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XII, p. 55 sq ).

travers le ἡγεμονικόν jusqu'aux organes du corps[1]. Nous avons perdu l'argumentation (dont le caractère scientifique plaisait à Galien) par laquelle Chrysippe[2] établissait cette thèse contre Ariston[3]. Au moins ses intentions nous sont-elles bien connues par la difficulté suivante : on objectait au stoïcisme que si le bien était défini par l'utilité (ὠφέλημα) en général, seule la vertu générique était bonne, puisque les vertus spécifiques devaient s'unir, chacune étant inutile si elle est séparée des autres : à quoi Chrysippe répondait que dans sa sphère, chaque vertu avait, indépendamment des autres, une utilité qui ne provenait nullement du concours des vertus voisines[4] : il y avait donc autant d'efforts de nature distincte à faire, ou, dans le langage intellectualiste, autant de sciences à apprendre qu'il y avait de vertus.

Mais ne brise-t-il pas l'activité de l'âme, en la disséminant? Il se pose ici un problème tout à fait analogue au problème physique, et il se résout de même : les vertus sont des qualités distinctes, mais elles sont pénétrables les unes aux autres, et forment, par leur mutuelle union et sympathie, un tout indissoluble : il est impossible d'agir suivant une vertu sans agir sui-

1. Écrit contre Ariston un livre περὶ τοὺς ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετάς. GAL., *ibid.*; ARN., III, 60, 14.

2. GAL., *ibid.*; ARN., III, 51, 22-23.

3. SEXT., *Adv. Math.*, XI, 22 (ARN., III, 19, 11).

4. Cf. l'objection de Galien : Comment peut-il y avoir plusieurs vertus si la puissance de l'âme est une? (ARN., III, 61, 34).

vant les autres[1]. De même que la force divine est présente tout entière en chaque dieu, seulement de façon différente, de même, dans chaque vertu, le droit logos est présent tout entier avec sa rectitude[2]; puisque toutes les actions vertueuses sont des actions droites (κατορθώματα), toutes s'équivalent.

Si les vertus sont qualitativement différentes, l'éducateur peut de diverses manières et également fécondes, arriver jusqu'à l'âme du disciple. D'ailleurs, si les vertus sont des sciences, la dialectique ou la physique, dont la distinction est incontestable, sont également des vertus[3].

1. Diog. La., VII, 125 (Arn., III, 72, 31). Plut., *De Stoïc. repugn.*; Arn., II, 73, 13.

2. Cf. surtout Olympiod. *In Plat. Alcib. pr.* (Arn., III, 74, 23) qui rattache nettement la solution de ce problème moral à celui du polythéisme. Ce problème ne peut se résoudre qu'avec l'ensemble de la physique : la vertu agit (p. 75, l. 20); donc, doit conclure Chrysippe, elle n'est pas manière d'être, ni relation, mais un *quale*; étant un *quale* (III, 60, 4), elle est suivant la définition de la qualité (II, 126, 27) un souffle qui s'étend jusqu'à la périphérie du corps (III, 49, 35). Mais le mot *quale* a plusieurs sens (II, n° 590); il désigne tantôt la marque distinctive en général, tantôt la marque permanente, enfin des caractéristiques permanentes, mais qui doivent se compléter par d'autres; ces dernières sont les qualités proprement dites ou manières d'être du quale. Le vertueux (l'homme prudent) appartient à la seconde espèce (II, 128, 38), et la vertu à la troisième; elle est « manière d'être du vertueux » (III, 58, 19, comparé avec II, 129, 6). Il ne s'agit donc pas de faire de la vertu un être substantiel; cette théorie affirme leur lien au hégémonikon; mais elles sont liées en outre entre elles non moins par un lien logique de conséquence réciproque (ἀνταχολουθία) que, comme le montre le texte d'Olympiodore, par une compénétration physique.

3. Cf. l'énumération des arts ou sciences comme vertus; l'art du roi,

La vertu se dissémine donc en une grande quantité de sciences, inséparables, il est vrai, les unes des autres[1]; on semble ainsi revenir au socratisme pour qui chaque vertu est un concept que l'on définit séparément. Mais il y a une modification; pour Chrysippe, elle est, outre un concept, une règle; elle est à la fois connaissance et décision[2]; la théorie intellectualiste absorbe la théorie volontariste.

On ne connaît pas encore, en Grèce, l'opposition d'une « morale des simples » dont toute la science est dans la bonne volonté et la charité, et de la morale réfléchie qui repose sur l'étude détaillée des objets et des conditions d'une action et des problèmes qui en résultent; on n'a pas encore créé de différence nette entre celles des techniques qui regardent les rapports entre les hommes, comme l'économique ou la politique, et les vertus proprement dites, comme la justice ou la tempérance. Faire de la vertu une espèce de bloc moral, comme le voulait Ariston, c'était assurément

du stratège, la politique, l'économique, la dialectique, la rhétorique, la physique (Stob., *Ecl.*; Arn., 65, 31-39).

1. Ce caractère des vertus d'être inséparables (ἀχωρίστους, Stobée, III, 69, 6) vient seulement de la partie commune à toutes (*ib.*, 4, 6); Chrysippe ne prétend pas déduire d'une vertu quelconque une autre vertu, dans ce qu'elle a de spécial; seuls les points communs les rattachent (III, n° 297 : le terme générique κατόρθωμα rattache l'acte juste à l'acte tempérant). Le paradoxe : qui en a une les a toutes, signifie donc seulement qu'on ne peut en exercer une sans posséder ce qui fait le principe commun de toutes.

2. Philon (Arn., III, 49, 4-5) : θεωρητικὴ καὶ πρακτική.

entrer dans la voie qui aboutissait à rendre la moralité étrangère aux sciences et aux techniques, puisque celles-ci sont très évidemment fragmentaires et susceptibles de progrès. Contre lui, Chrysippe affirme, avec plus de force que jamais, ce qu'on pourrait appeler le principe de la compétence du sage. Sans doute, ni la sagesse n'est une somme de techniques, ni l'apprentissage de ces techniques n'est la condition de la sagesse, ainsi que l'avaient cru les sophistes ; mais la sagesse n'a de signification que comme fondement idéal et commun de toutes ces techniques particulières. La vertu n'est pas seulement un état intérieur de l'âme ; elle est la plus grande puissance d'action qui puisse exister, et la plus diverse en ses applications.

## § III. — Les Passions.

On peut considérer, dans les phénomènes de plaisir et de douleur, soit les sensations agréables ou pénibles résultant des objets, soit l'attitude que prend l'âme en face de cette sensation. Chrysippe avait fait une pareille distinction entre la souffrance (ἀλγεῖν), sensation pénible et représentation, et la peine considérée comme une réaction de l'être raisonnable comme tel, relativement à la souffrance [1]. La passion ne consiste nullement dans

1. Stob., *Floril.*, 7, 21 (Arn., n° 574). Dans l'« apathie », le sage doit supprimer non la sensation pénible, mais la peine.

une impression involontaire, une représentation, mais dans une réaction qui trouble l'âme, la remue d'une façon exagérée. La passion rentre donc dans la catégorie des tendances qui impliquent l'assentiment de l'âme [1].

Suivant les Stoïciens, tout acte d'un être raisonnable, quel qu'il soit, est déterminé par un jugement. Or ce caractère constitue, pour la plupart des autres systèmes, la définition même de l'acte vertueux ; c'est dans la mesure où l'acte n'est pas soumis au jugement, mais à des forces qui y sont étrangères, comme le désir ou la colère, qu'il est condamnable. Le platonisme identifie plus ou moins nettement le jugement à la raison ; un acte non raisonnable ne peut être précédé de l'opération raisonnable que l'on appelle le jugement. La thèse contraire présentait, pour un ancien, une grande difficulté ; cette difficulté provenait de la confusion entre la fonction psychique elle-même, la faculté de juger, et le fonctionnement idéal de cette fonction, le fait de juger comme il faut. Cette difficulté obscurcit également, nous le verrons, la théorie stoïcienne.

Si les passions ne peuvent être, suivant les Platoniciens et les Péripatéticiens, le fait de la raison, mais d'une partie de l'âme spécifiquement distincte, il s'ensuit

1. Passion, ὁρμή ; Arn., III, n° 377, etc. Or, chez l'homme la ὁρμή dépend toujours du jugement (Chrys. *ap.* Plut., *De St. rep.*, 47 ; Arn., III, 42, 25).

qu'elles sont conformes à la nature, dans la mesure où cette partie de l'âme se développe d'une façon légitime, c'est-à-dire sans troubler l'équilibre des fonctions [1].

Maintenant, avec tous leurs prédécesseurs, les Stoïciens admettent le caractère irrationnel de la passion; elle est une « impulsion irrationnelle [2] »; mais quel est le sens du mot irrationnel? Dans ce cas, contraire à la raison semble avoir deux sens : d'abord, il est contraire à la raison de croire qu'il est convenable que la présence, l'attente ou l'absence de ce que nous pensons être des biens et des maux agitent l'âme d'une façon désordonnée, la soulève dans le plaisir, la contracte dans la peine, etc. [3]. Sans cette croyance et ce jugement, l'agitation de l'âme ne se produirait pas. Il est important de remarquer que, dans le chagrin, par exemple, ce n'est pas ce jugement : la mort d'un ami est un malheur, qui agite l'âme, mais cet autre jugement : il convient de s'affliger à propos de ce malheur, et c'est ce dernier jugement et non pas le premier qu'il s'agit

1. Cf. dans l'école d'Aristote, la métriopathie proposée comme but (Cic., *Tusc.*, III, 10, 22).

2. Ἄλογον... κίνησιν ψυχῆς. Chrys., *De Affect.* (Arn., III, 113, 14, 15).

3. Cf. la définition complète des passions, Andronicus, Arn., III, n° 391 (cf. Cicéron, n° 393-394) : La peine est... l'opinion récente d'un bien, *à propos duquel on pense que l'âme doit se contracter*. C'était sûrement l'opinion de Chrysippe. Cf. sa définition du chagrin (Arn., III, 116, 4), et n° 486 (Cic., *Tusc.*) : l'existence du chagrin dépend de la croyance qu'il est convenable de s'y livrer (officio justo ac debito; cf. καθήκει *ap.* Stob., Arn., III, 95, 43).

de supprimer pour supprimer le chagrin. Ce qui est, en second lieu, contraire à la raison, et par conséquent à la nature, c'est l'exagération et la violence du mouvement de l'âme dans la passion, que Chrysippe compare à l'élan d'un coureur qu'il ne peut plus réprimer [1].

Dans la théorie de Chrysippe, il faut distinguer en effet, à propos de la passion, six espèces de faits différents : 1° un affaiblissement de l'énergie de l'âme que Chrysippe compare couramment à une maladie du corps ; 2° une opinion concernant le bien ou le mal ; 3° un jugement sur la convenance de l'agitation de l'âme ; 4° une certaine manière d'être de l'âme qui s'ajoute au jugement et qui est différente selon les passions [2] ; c'est un « resserrement » (συστολή) dans la peine, un épanouissement (ἔπαρσις) dans la joie, un retrait (ἔκκλισις) dans la crainte, une sorte de poussée en avant (ὄρεξις) dans le désir [3] ; 5° l'activité de la tendance qui suit le jugement ; 6° l'ensemble des faits que nous appelons aujourd'hui l'expression des émotions.

1. Chrysippe, *De affectib.*, *ap.* Gal., Arn., III, 114, 1-18 (cf. 127, 3).

2. Chrysippe cherche si les passions sont κρίσεις ἢ κρίσεσιν ἐπιγίγνεται (Arn., 112, 26) ; il ressort de 113, 3 que ces accompagnements des jugements sont les agitations de l'âme.

3. Énumération dans Andronicus, *loc. cit.* : Ὄρεξις et ἔκκλισις désignent particulièrement dans le langage stoïcien les impulsions ou répulsions en tant qu'elles se produisent chez l'être raisonnable, c'est-à-dire sont précédées de jugements (Stobée, *Ecl.* ; Arn., III, 40, 8 ; cf. III, 115, 35-39).

le rire dans la joie, les pleurs et les gémissements dans la tristesse.

Sur la nature de chacun de ces faits, il ne peut y avoir de difficulté qu'au sujet du quatrième, la manière d'être de l'âme qui s'ajoute au jugement. Les Stoïciens semblent avoir voulu désigner par là la qualité particulière de chaque émotion; ils ont voulu mettre en valeur, non seulement les opinions sur le bien impliquées par la passion, mais l'agitation de l'âme qui accompagne chacune d'elle. Bien que nous n'ayons aucune description détaillée de ces troubles, les mots expressifs qui les désignent sont suffisants pour nous faire reconnaître l'étreinte qui nous saisit dans la peine, le mouvement de retrait dans la peur (*recessum animæ et fugam*), le sentiment de légèreté dans la joie, la poussée de l'âme dans le désir [1]. Ces sentiments sont constitués par certaines altérations de l'énergie psychique, des troubles qu'il ne faut pas confondre avec l'atonie antérieure à la passion.

Ces agitations ne sont pas différentes de l' « inclination exagérée » qui suit le jugement. Une première preuve, c'est que Zénon définit indifféremment la passion par une « inclination exagérée », ou par les états d'âme en

1. En dehors des termes indiqués, cf. πτοία, le transport commun à toute passion (Zénon *ap.* Cic., *Tuscul.*, IV, 7, 15; Arn., I, 51, 2; Chrys., II, 127, 30); δῆξις, la morsure du chagrin; διάχυσις, l'épanouissement de la joie (Arn., II, 119, 30).

question [1]; de plus, deux au moins de ces états, la répulsion et la poussée en avant, sont universellement considérés comme des espèces de ὁρμαί [2].

Les six faits se réduisent donc à cinq : 1° un affaiblissement de l'énergie ; 2° une opinion sur le bien ; 3° un jugement sur la convenance de la passion ; 4° une tendance exagérée ou agitation de l'âme ; 5° l'expression des émotions.

Sur les rapports de ces faits entre eux et sur la place de la passion proprement dite dans ces faits, Chrysippe diffère de ses précesseurs. Mais on n'a pas toujours distingué d'une façon assez précise les points sur lesquels il y avait divergence.

1° C'est d'abord la fameuse théorie de la passion-jugement [3]. Selon Galien, Zénon et Cléanthe mettaient la passion dans le trouble qui accompagne le jugement ; Chrysippe la met, au contraire, dans le jugement (κρίσις) [4]. On a généralement compris que Chrysippe plaçait la passion dans l'opinion sur le bien ou le mal [5]. Mais, d'abord aucun texte ne nous dit que la κρίσις dont parle Galien est l'opinion sur le bien et

1. Comp. Arn., I, n° 205-210.

2. Cf. p. 250, n. 3.

3. Source : fragments du περὶ Παθῶν de Chrysippe ; il y traitait la question dans la partie qui suivait la définition des passions (Arn., III, 112, 25).

4. Arn., I, n° 209 ; III, n° 461.

5. Cf. dans Zeller, *Phil. d. gr.*, III, 1, p. 231, les exemples donnés comme preuve de l'intellectualisme de Chrysippe.

sur le mal. De plus, lorsqu'il s'agit de définir la passion, Zénon est d'accord avec Chrysippe pour définir la peine « l'opinion récente de la présence d'un mal [1] ». D'ailleurs, dans la thèse stoïcienne l'agitation de l'âme était liée d'une façon si intime au jugement, que c'était une simple question de mots de faire de l'opinion la cause de la passion, ou bien la passion elle-même [2]. La thèse de Chrysippe est autre : le jugement dont il s'agit, c'est celui qu'il a intercalé entre le jugement sur le bien et le trouble de l'âme, le troisième fait dans notre énumération. D'abord, Chrysippe est porté à admettre qu'une passion comme la colère par exemple, nous fait agir contrairement à nos opinions [3]; cette affirmation serait tout à fait incompatible avec la thèse, s'il s'agissait de l'opinion sur le bien et sur le mal, et non du jugement qui estime la colère convenable. En second lieu, nous savons par Plutarque que Chrysippe voulait mettre la passion « non

1. Galien, *De Hipp. et Plat. decr.*, IV, 7 (Arn., III, 131, 2. Cf. *Tusc.*, III, 74.)

2. Même si Zénon n'a pas identifié les passions aux opinions (cf. pourtant Cic., *De Finib.*, III, 10, 35), il y a vu la cause de la passion (Cic., *Acad. Post.*, I, 38 ; Arn., I, 51, 12); dans le même texte, Cicéron présente indifféremment la passion comme résultat de l'opinion et comme lui étant identique (*Tusc.*, III, 24-25 ; Arn., III, 93, l. 38-43).

3. « Les gens en colère veulent s'abandonner à leur irritation ; qu'ils agissent bien ou mal, ils veulent qu'on les laisse, qu'on ne leur dise rien, et ils pensent que de toute façon il faut agir comme ils le font, même s'ils se trompent, et si la chose leur est nuisible » (Chrysippe, Arn., III, 125, 26).

pas en n'importe quel jugement, mais en celui qui produit une impulsion violente et exagérée [1] » ; ce passage aurait un sens par trop insignifiant s'il voulait dire seulement que pour qu'il y ait passion, l'opinion doit s'accompagner d'une impulsion ; il s'agit plutôt de distinguer le jugement sur le bien qui ne provoquerait pas encore l'impulsion, du jugement de convenance qui la produit. Enfin, nous en avons la preuve la plus décisive, dans le soin que Chrysippe met à discerner le jugement-passion de l'erreur [2]. A vrai dire, s'il s'agissait de l'opinion sur le bien et sur le mal, cette distinction serait impossible ; une telle opinion est bien, en effet, une erreur, dans laquelle on prend ce qui n'est pas à rechercher ou à fuir pour ce qui est à rechercher ou à fuir ; il y a donc là un « assentiment à une représentation non compréhensive [3] ». Aussi est-il étonnant que Stobée nous déclare que le jugement sur le bien et le mal est une opinion, non pas au premier sens d' « assentiment à une chose non compréhensive », mais au second sens de « croyance faible [4] ». Nous ne pouvons

1. Arn., III, n° 384.

2. Cette distinction n'a pas été faite par Zénon qui appelle les passions des jugements erronés (Themistius, Arn., I, 51, 17).

3. « Déraisonnable lorsqu'il s'agit de la raison ne signifie pas le mauvais raisonnement, mais la déviation de la raison. » (Arn., III, 126, 29 ; Id., 113, 30 ; 114, 33). Comp. Stob., *Ecl.*, III, 94, 35 sq.

4. Pour la distinction de ces deux espèces d'opinions, cf. Stobée, *Ecl.* (Arn., III, 147, 4). Elles se rapportent à deux qualités différentes du sage (D. L., VII, 46 : Arn., II, 39, 22, ἀπροπτωσία qui consiste à

expliquer cette difficulté que par une confusion entre la δόξα sur le bien ou le mal, qui est une opinion dans le premier sens, et la κρίσις sur la convenance de la passion; celle-ci est, en effet, une opinion dans le second sens, c'est-à-dire une croyance qui manifeste non pas l'ignorance, mais bien la faiblesse de l'âme et son incapacité de ne pas céder. Il est vraisemblable que c'est pour sa théorie des passions que ces deux espèces de δόξα ont été distinguées par Chrysippe. C'est là le premier sens de l'intellectualisme de Chrysippe : et il est singulièrement plus profond que celui de ses prédécesseurs, et permet, tout en étant plus rigoureux, de mettre dans le jugement lui-même l'impuissance et l'absence de résistance aux représentations.

2° La deuxième différence porte sur les rapports entre les faits, et d'abord sur le rapport entre le premier fait et le second. Quel est le fait primitif? La faiblesse maladive de l'âme ou le jugement faux? On sait que lorsqu'il s'agit de la vertu, Cléanthe fait prévaloir les qualités d'énergie sur celles du jugement [1]; aussi peut-on s'attendre à ce qu'il voie la racine de la passion

donner son assentiment comme il faut, ἀνεικαιότης qui consiste à ne pas céder au vraisemblable. (D'après la première définition on doit dans le texte de Stobée, l. 6, supprimer le καὶ ajouté par Saumaise, et prendre πρὸ καταλήψεως συγκατατίθεσθαι pour une glose destinée à expliquer προπίπτειν). Stobée (*Ecl.*, Arn., III, 92, 22) dit que, dans le cas de la passion, l'opinion est prise au second sens ἀσθενὴς ὑπόληψις.

1. Cf. chapitre ci-dessus, p. 240.

dans la faiblesse de l'âme, dont le faux jugement n'est qu'un résultat [1]. Au contraire, l'intellectualiste Chrysippe voit dans la faiblesse du jugement, le phénomène essentiel de la passion dont la faiblesse de l'âme n'est qu'un aspect. C'est ce que suffirait à démontrer l'insistance avec laquelle Galien veut lui faire dire le contraire de ce qu'il pense, et lui faire avouer que le τόνος est un principe spécial distinct du jugement [2].

Chrysippe reconnaît assurément des maladies de l'âme, états de faiblesse où la raison a perdu toute direction [3]. Seulement cette maladie n'est pas la cause mais l'effet de la passion [4]; la passion est un jugement récent sur le bien et le mal : « récent », c'est-à-dire non habituel, provoqué sur-le-champ par la représentation actuelle [5]; ce n'est donc pas à proprement parler une manière d'être, mais un mouvement, un trouble. Mais lorsque cette opinion s'est fixée dans l'âme, et transformée en habitude stable, alors il y a maladie et, du même coup, affaiblissement définitif de la force de

1. Pour Zénon (Cic., *Acad. Post.*, I, 38 ; Arn., I, 51), c'est l'intempérance qui est mère des passions.

2. Cf. les conclusions (Arn., III, 123, 8) que Galien veut tirer du texte de Chrysippe (123, 15-21) sur la force d'âme comparée à la force du corps.

3. Cf. la description de cet état dans les textes indiqués not. précéd.

4. L'ordre des phénomènes, d'après Chrysippe, est indiqué, Cic., *Tusc.*, IV, 10, 23.

5. Le mot πρόσφατος est expliqué dans Stob., *Ecl.* (Arn. III, 92, 23), par ses effets qui sont l'agitation de l'âme.

l'âme [1]. Ainsi la passion, devenue permanente, rend l'âme malade et faible, bien plus qu'elle ne dérive de cette faiblesse. La passion, phénomène rapide et vif, différera toujours des maladies et des vices qui sont des phénomènes permanents. Car, pour la même raison qu'elle n'est pas une maladie, elle n'est pas un vice, ni même un élément du vice [2].

Considérons maintenant le rapport du jugement avec l'inclination déraisonnable et les phénomènes corporels. Sur ce point, la pensée de Chrysippe comporte de grandes difficultés. On demandait à Chrysippe comment, si la passion du chagrin est produite par cette opinion, qu'une chose présente est un mal, le temps peut affaiblir le chagrin, alors que notre jugement sur le mal qui l'a causé reste le même [3]? D'une façon géné-

1. Cf. l'opposition entre la passion (in motu esse semper, Cic., *loc. cit.*; Arn., III, 103, 30) et la maladie invétérée; elle est, d'après Stobée, III, 102, 38, une ἕξις. Chrysippe ne voit d'ailleurs dans la faiblesse qu'une passion plus forte, à savoir l'opinion que de faux biens sont non seulement des biens, mais les biens les plus grands (130, 32; comp. Stobée, 102, 39-40).

2. La pensée de Chrysippe peut n'être pas très cohérente sur ce point : dans le περὶ Παθῶν, la faiblesse et la maladie sont caractérisées l'une comme abaissement de l'énergie de l'âme ou chute (ἐκπεπτωκέναι, 130, 20), l'autre comme une absence d'harmonie (ἀσυμμετρία, 121, 27) dans les parties l'âme, c'est-à-dire (Arn., II, n° 841) dans les pensées ou opinions. D'après Cicéron (*Tusc.*, IV, 29; III, n° 425) la maladie est identique à l'état de faiblesse (l. 13-14), et c'est le vice (l. 15) qui consiste dans le désaccord des parties de l'âme.

3. Chrysippe, περὶ Παθῶν, II; Arn., III, 117, 16-25. Si Chrysippe avait identifié la passion au jugement sur le bien (suivant l'interprétation courante), il aurait répondu que la passion ne change pas.

rale, la vérité apparente ou réelle n'est pas une chose qui croît ou décroît; au contraire, la passion augmente ou diminue; elle ne peut donc être un jugement. Or, la façon dont Chrysippe conçoit l'intellectualisme, lui rend la réponse beaucoup plus facile qu'à ses prédécesseurs : « Il me semble, dit-il, que l'opinion que telle chose présente est un bien persiste, et que, sous l'influence du temps, c'est le serrement de cœur qui se relâche, et l'impulsion qui y porte[1]. » Galien veut voir ici l'aveu que la cause de la passion est autre que le jugement[2]; et le passage serait, en effet, tout à fait contraire à l'intellectualisme, si Chrysippe n'entendait ici par l'impulsion, aussi bien l'impulsion elle-même, que le jugement ou la décision que, pour un stoïcien, elle implique toujours[3]. Notre interprétation est mise hors de doute par un passage que Plutarque nous a conservé, dans la même intention que Galien : « Les augmentations et renforcements des passions ne se produisent pas dans le jugement qui contient l'erreur (c'est-à-dire d'après ce qui précède le jugement sur le bien et le mal), mais ce sont les blessures, les serrements de cœur, les effusions qui reçoivent le plus et le moins[4]. »

1. *De Affectib.*, Arn., III, 117, 26.

2. 117, 38 sq.

3. Il emploie (l. 28) le mot ὁρμή, qui, puisqu'il s'agit d'un être raisonnable, signifie ici l'inclination, accompagnant le jugement, ordinairement désignée par ὄρεξις. Mais le terme générique ὁρμή est souvent employé pour le terme spécifique ὄρεξις (Arn., III, 40, 20; 42, 5).

4. *De virtute mor.*, 10 (Arn., III, 119, 28).

Bref, et ce résultat assez inattendu est conforme à tous les textes cités par Galien, Chrysippe a donné un certain jeu au développement de la passion, par rapport au jugement [1]. Pour cette raison, dès qu'on veut identifier le jugement ou décision qui produit la passion avec l'opinion fausse sur le bien ou le mal, la doctrine de Chrysippe paraît remplie de contradictions, dont on ne peut sortir qu'en supposant une cause productrice des passions différente du jugement et par suite irrationnelle. C'est dans ce sens que, par un retour à Platon, se développa la théorie stoïcienne avec Posidonius.

En tout cas, le but de Chrysippe, au milieu de toutes ces distinctions, apparaît clairement. « On définit ainsi (à savoir par le jugement) les passions pour faire comprendre non seulement combien elles sont vicieuses, mais à quel point elles sont en notre pouvoir [2]. » Cette théorie est à la base d'une thérapeutique : en corrigeant le jugement, on extirpera la passion. Cicéron reproche à Chrysippe d'avoir développé trop brièvement la partie du traité concernant ces remèdes [3].

Chrysippe paraît avoir pris pour principe précisément le contre-pied de l'opinion de son maître Cléanthe : celui-ci, pour remédier à la passion, enseigne la sagesse [4].

1. Cf. surtout III, 125, 26.
2. Cic., *Tusc.*, IV, 14 ; Arn., III, 93, 2.
3. *Ibid.*, IV, 9.
4. Par exemple dans les consolations (Arn., I, n 576-577) il démontre

Chrysippe, au contraire, se place nettement au point de vue de l'homme moyen et de ses devoirs journaliers [1]; il n'exige la sagesse que du médecin des passions [2]. Il n'a pas le ridicule, dans la chaleur d'une passion, de vouloir apprendre d'abord au malade les principes de la philosophie stoïcienne; il faut accepter provisoirement les idées préconçues du malade lui-même et le traiter en les prenant comme points de départ [3]. Il sait aussi les résistances que dans certaines espèces de passions, comme l'amour ou la colère violente, trouveront les conseils ou les reproches, dans ces moments où l'homme se détourne des reproches même de la conscience [4]. De tout cela, il ressort que Chrysippe ne croyait guère à la possibilité d'un remède au moment le plus fort de la passion [5]. Les remèdes qu'il employait de préférence étaient des remèdes préventifs, des méditations, des maximes qui, dans son intention, devaient nous familiariser avec les maux possibles [6].

que le sage ne considère pas l'objet du chagrin comme un mal. Cf. les démonstrations de CICÉRON, *Tusc.*, III, 14, 18, 19 (ARN., n° 570).

1. CIC., *Tusc.*, III, 31, 76. Le principal dans la consolation est de démontrer que le chagrin n'est pas officium justum et debitum.

2. Le médecin des passions doit être, comme celui des corps, « maître des maux qu'il soigne » (παθῶν ἐντὸς εἶναι) (ARN., 120, 19).

3. Témoignage d'Origène d'après le *De affectib.*, ARN., n° 474.

4. GALIEN, ARN., n° 475.

5. « Chrysippe défend que l'on remédie aux passions, lorsqu'elles sont dans leur nouveauté » (CIC., ARN., III, n° 484). On voit quelle importance avait l'adoucissement des passions par le temps.

6. Sur la méditation, témoignage de Galien, ARN., III, n° 482 (lire

Malgré tous ses défauts, la théorie des passions reste une pièce maîtresse de l'œuvre de Chrysippe. La passion vient de nous, au même titre que l'acte raisonnable : on a tort d'y chercher la trace d'une force irrationnelle qui est en dehors de nous, et que notre vrai moi doit comme dompter du dehors; notre ennemi est en nous-même, et il est l'expression et le résultat de ce que nous sommes; nous ne sommes pas dans la vie morale comme des spectateurs d'une lutte entre deux principes; nous devons nous transformer nous-même. La morale intérieure, celle de la conscience, est prête à entrer en scène.

## § IV.— La Société

Les anciens Stoïciens n'ont rien de réformateurs politiques; la question de la meilleure constitution, celle de l'influence et des conséquences de leur philosophie dans les nouveaux États qui naissaient à leur époque, paraissent les avoir peu préoccupés. La remarque de Zeller reste à peu près juste, que le stoïcisme n'a produit aucun homme politique[1]. Plutarque remarquait déjà le contraste entre leur activité littéraire

Chrysippe au lieu de Posidonius d'après BAKE, *Posidon. Reliquiæ*, p. 204). Sur l'usage des maximes des poètes, ARN., 131, 34; 132, 26.

1. *Philos. der Griech.* Cf. cependant *supra*, p. 13, sur les hommes politiques influencés par le stoïcisme.

en matière politique et leur peu d'activité pratique. Dans leurs relations soit avec les cités, soit avec les diadoques, les chefs d'écoles se tinrent sur la plus grande réserve : ils se confinent dans la cité d'Athènes, au-dessus et en dehors des partis[1].

Quant à la doctrine, les Stoïciens paraissent avoir accepté sans réserve les critiques dirigées par les cyniques contre les cités et les lois civiles ; notamment l'argument de la divergence des mœurs entre les divers peuples est repris avec abondance par Chrysippe qui accumule, pour les développer, toutes sortes d'anecdotes historiques. Les lois des cités sont purement conventionnelles[2].

Pourtant, dans la vie pratique, ils n'aboutissent nullement à une condamnation de la vie politique. Nous trouvons ici comme partout chez eux, un essai de synthèse conciliatrice. Ils pensent que la société humaine, dégagée de l'appendice[3] des lois conventionnelles que l'on a le tort de confondre avec elle, est quelque chose de conforme à la na-

1. Cf. *supra*, p. 14.

2. « Est in omni historia curiosus (Chrysippus) » (Cic., *Tuscul.*, I, 45, 108 ; Arn., III, 79, 35). Cicéron cite ici les diverses coutumes sur la façon de traiter les cadavres (cf. *ibid.*, n° 324) ; opinion cynique de Chrysippe sur l'inceste (Arn., III, n° 744-745-746), sur l'acte de manger les cadavres, n° 747 ; sur le peu d'importance de la sépulture des parents, n° 752. Les animaux pris comme modèle, p. 187, l. 13.

3. « Προσθήκη τῆς φύσεως. » Philon, *De Josepho*, II, 46 (Arn., III, 79, 37).

ture; la société est, par elle-même, un être sage[1].

Ils en donnent pour preuve l'inclination altruiste qui est naturelle. Elle a son origine dans l'inclination familiale d'où procèdent les premières sociétés[2]. Ces idées qui nous paraissent si banales, sont, à cette époque, profondément nouvelles. Des penseurs comme Platon, ignorent l'inclination altruiste; la tendance des hommes à se rapprocher est chez lui, pour ainsi dire, extérieure aux individus; elle vient de l'action supérieure de la cité qui les englobe et les comprime. Les sentiments familiaux, loin de tendre à rapprocher les hommes, les divisent, et loin d'être le germe des sentiments civiques y forment le plus grand obstacle[3].

L'affaiblissement de l'idée de la cité contraint les penseurs de cette époque soit à faire du lien social une pure convention (attitude d'Épicure), soit à rechercher dans la nature de l'individu ce qui peut rendre ce lien solide; c'est le parti que prennent les Stoïciens.

Seulement cette théorie naturaliste et universaliste ne justifie aucune forme particulière de cité, et elle

1. Σπουδαῖον... ἡ πόλις (Clem. Al., *Strom.*, IV, 26; Arn., III, 80, 42); la vraie cité céleste par opposition aux cités terrestres.

2. Cic., *De fin.*, III, 65 (Arn., III, 83, 40) : « Nos ad conjunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos. » Sur l'origine de l'inclination sociale dans la familiale, *Id.*, § 65, n° 340.

3. Cette opposition avec Platon n'est pas un parallèle académique; nous verrons plus tard des traces d'une polémique de Chrysippe contre la *République* de Platon.

les justifie toutes également. De là deux conséquences : d'abord l'importance que le stoïcien donne aux devoirs politiques déterminés : le sage doit s'occuper de politique (πολιτεύεσθαι), c'est-à-dire remplir toutes les fonctions de citoyen et de magistrat, au moins si rien ne l'en empêche. Il doit aussi fonder une famille, éduquer ses enfants, ce qui n'est que le développement d'un instinct naturel[1]. La seconde conséquence, c'est l'indifférence complète, l'espèce de résignation fataliste, avec laquelle ils acceptent toutes les formes politiques[2]. Si, dans leur jugement sur les diverses formes de gouvernement, ils paraissent avoir fait une exception en faveur de la royauté[3], c'est beaucoup

1. Chrysippe, *Sur les genres de vies*, liv. I (Diog. La., VII, 121 ; Arn., III, n° 697 ; cf. n° 698). Sur le mariage, n° 727 ; sur l'éducation des enfants, n° 733. Le cas de conscience qu'il pose à propos du distributeur des récompenses dans les courses (n° 699, Plutarque) ne prouve pas qu'il admet cette fonction pour son sage. Sur son attitude personnelle, cf. la boutade sans grande importance de Stob., *Floril.*, 45, 29 (Arn., III, n° 694).

2. Cf. l'attitude singulière du sage stoïcien à la cour des rois : s'il accepte la royauté, c'est pour en tirer profit (χρηματιζόμενον ἀπ' αὐτῆς) : s'il n'est pas roi, il vivra à la cour et à l'armée des rois (Arn., II, 173, 24 : ce qui n'était pas l'opinion de tous les Stoïciens ; *ib.*, 30) ; il pourra reconquérir sa fortune perdue (174, 4, 67), y trouver des amis, et des leçons (τὸν ἀπὸ σοφιστείας, 174, 20-22) (Fragments du « Sur les genres de vie » de Chrysippe, *ap.* Plut.).

3. C'est l'opinion de Kaerst, *Gesch. der Hellenismus*, p. 318 ; mais il cite seulement des textes qui peuvent ne se rapporter qu'aux Stoïciens postérieurs (Stob., *Ecl.*, II, 7, 11 ; Dio Chrys., III, 45 ; Sen. *De benef.*, II, 20, 2 ; *De Clementia*, I, 19, 2 : « natura enim commenta est regem », ce qu'il prouve par une comparaison avec une société d'abeilles empruntée à Platon, *Polit.*, 301).

plutôt pour des raisons tenant à la nature de la sagesse que pour des raisons politiques[1]. Les Stoïciens n'ont rien de révolutionnaire; ils parlent en conservateurs[2].

Par cette manière de voir, nous sommes débarrassés définitivement de la méthode utopique en politique. Nulle part, ils ne cherchent à construire en imagination une forme politique, où la justice serait réalisée. Est-ce découragement, méfiance? Sans doute, le stoïcien sait qu'aucune forme politique ne réalisera son idéal de la royauté du sage. Mais il y a une autre raison plus importante : c'est qu'il a conscience que cette cité idéale est déjà réalisée d'une façon aussi parfaite que possible : le monde pris dans son ensemble est cette cité dont les dieux et les hommes sont les citoyens, et dont Zeus est la loi éternelle.

Cosmopolitisme stoïcien. — Une des raisons qui nous rendent les théories sociales des Grecs difficiles à comprendre est, suivant une remarque de Gomperz, que le mot Polis signifie à la fois État et société. Les philosophes grecs, Platon et Aristote surtout, discer-

1. « Le sage est non seulement libre, mais roi, la royauté étant un gouvernement irresponsable, qui n'appartient qu'aux sages. » (Opinion de Zénon et Chrysippe, Diog. La., VII, 122; Arn., III, n° 617). Les anciens stoïciens admettent donc la royauté, comme le seul gouvernement convenant au sage, mais c'est la royauté idéale.

2. L'opinion que le meilleur gouvernement est un mélange des trois types : royauté, aristocratie, démocratie (Diog. La., VII, 131), vient peut-être de Panétius (Kaerst, *loc. cit.*).

nent mal ces deux significations[1]. Les Stoïciens sont les premiers à faire une distinction qui, dans leur pensée, est nette, mais qui peut encore être obscurcie par le double sens du mot Polis : lorsqu'ils parlent de la cité cosmique, ils ne veulent entendre rien de pareil à un empire d'Alexandre étendu jusqu'aux bornes du monde ; il s'agit pour eux de relations interhumaines, indépendantes de toute forme politique. Mais ils emploient, pour les désigner, le vocabulaire politique, n'en ayant pas d'autre à leur disposition[2].

Ce cosmopolitisme est fondé sur une notion nouvelle du droit et de la justice. La caractéristique d'une cité grecque était moins de réunir entre eux les citoyens que d'exclure les étrangers. La justice et le droit ne dépassent pas la sphère de la cité[3]. Dans leur cité cosmique, les Stoïciens veulent non seulement réunir les hommes entre eux, mais « unir à la race divine la race humaine, et comprendre sous une seule loi toute la famille des êtres raisonnables[4] ». Avant les Stoïciens, la justice et le droit sont inséparables

1. *Griech. Denker*, vol. III.

2. Il y a évidemment action réciproque entre la disparition des cités indépendantes, la fondation des grands Etats qui ont suivi l'empire d'Alexandre et le cosmopolitisme stoïcien. L'exclusivisme politique de la cité avait arrêté chez Platon l'universalisme moral. Il n'en est pas moins vrai que les termes politiques prennent ici un sens symbolique.

3. Cf. Platon (*Rép.*) allant jusqu'à l'idée d'un lien politique et moral entre les Hellènes, mais pas au delà.

4. Dio Chrysost., *Orat.*, 36, 29.

de certaines formes sociales dans lesquelles ils se réalisent : après les Stoïciens, la justice est considérée comme gouvernant les relations morales des hommes indépendamment de toute forme politique particulière.

Ce droit cosmique et naturel repose sur l'identité de nature des hommes et des dieux en tant qu'êtres raisonnables[1]. La cité platonicienne était fondée sur des différences et des inégalités ; les individus se complètent et doivent (c'est même en cela que se résume leur devoir social) rester différents[2] : la société stoïcienne est fondée sur l'égalité ; l'individu devient, en quelque façon, l'unité morale, et le droit est universalisé ; pour la première fois apparaît l'idée de la personne morale en tant que membre de la société, et n'ayant rien d'elle-même à sacrifier pour devenir un être social[3].

Il est évident aussi que cette justice naturelle im-

1. Cf. *supra*, p. 212, note 3.

2. *Républ.*, IV, 434 b. c.

3. Cf. les idées de Chrysippe sur la noblesse et l'esclavage ; il n'a rien à dire sur la noblesse et l'esclavage, considérés comme *institutions sociales ;* il est à cet égard conservateur comme l'on pouvait s'y attendre. Pourtant au sujet de l'esclavage, il y a un grand progrès sur Aristote ; bien que l'esclave reste différent du mercenaire salarié, en ce qu'il est esclave pour toujours et qu'il ne peut pas posséder, le fondement moral de l'esclavage et du salariat est le même : c'est un *échange de service* entre le maître et le serviteur ( « l'esclave... peut être un bienfait pour le maître, autant que le maître pour l'esclave ») (SÉN., *De ben.*, III, 22 ; ATHÉN., *Deipnos.*, VI, 267 b ; ARN., III, n$^{os}$ 351-353). Mais sur la prétendue noblesse de naissance, ou l'esclavage naturel, il partage l'opinion des cyniques (PS.-PLUT., *De nobil.*, 12 ; ARN., III, n° 350).

plique une confiance optimiste dans la direction morale du monde[1]. Les sophistes avaient déjà distingué le juste conventionnel du juste naturel ; mais la justice naturelle, réduite comme ils le voulaient au droit du plus fort, perd, de l'idée de justice, non seulement les éléments superficiels et changeants et qui tiennent aux mœurs, mais l'élément permanent et stable comme l'équité. Les Stoïciens partant de la distinction sophistique[2], travaillent avant tout à dégager ce qu'il peut y avoir de naturel, de commun dans la notion traditionnelle de justice. Leur cosmopolitisme est une synthèse conciliatrice qui leur permet d'échapper au danger de briser tout lien social.

Ces idées amènent naturellement, semble-t-il, à celle d'une humanité universelle, dans laquelle les relations morales et individuelles sont plus profondes que les relations politiques. Pourtant ne concluons pas trop vite ; ce seront là les fruits qui mûriront à l'époque romaine, dans le moyen stoïcisme, où l'idée de l'humanité universelle est assez bien symbolisée par l'amitié de Panétius et de Scipion. Chrysippe

1. Chrysippe, *Sur la Loi :* « la loi est le roi de toutes les choses divines et humaines, etc. » (Marcianus, *Instit.*, liv. I : Arn., III, n° 314). Id., *Sur les Dieux :* « Il ne faut pas trouver à la justice un autre principe, ni une autre origine, sinon en Zeus et en la nature commune ; c'est de là qu'il faut partir, si nous voulons parler du bien et du mal » (Plut., *De Stoic. repugn.*, 9 ; Arn., III, n° 326).

2. Diog. La., VII, 128 (Arn., III, n° 308).

n'est pas encore arrivé à cette largeur de vues; et nous allons voir, chez lui, la cité divine devenir le privilège de quelques sages.

La justice comme vertu du sage. — L'idéal individualiste de la sagesse et de l'ataraxie est presque universel à l'époque stoïcienne; mais, dans les autres écoles, les relations avec les autres hommes peuvent bien s'ajouter à ce développement individuel, mais ils ne s'y ajoutent pas nécessairement, et, même alors, c'est l'intérêt de l'individu qui est seul en jeu [1]. Ce qui distingue le stoïcisme de toutes les autres écoles, c'est d'avoir conçu les relations de justice avec les autres hommes comme inséparables de la sagesse. De plus, Chrysippe attache beaucoup d'importance à démontrer, contre Platon, que la justice est une vertu tout entière relative à autrui [2].

Chrysippe démontrait par un raisonnement composé, que l'acte moral impliquait la justice. Le nerf de la démonstration consiste à considérer l'aspect particulier que prend l'acte moral, comme obéissance à une loi,

1. Cf. par exemple l'épicurisme.

2. Chrys., *Contre Platon* (Plut., *Stoic. repugn.*, c. 18; Arn., III, n° 288) : « Il est absurde de dire qu'il y a injustice envers soi-même; on est injuste envers un autre, non envers soi. » L'injustice implique toujours une multiplicité d'êtres en rapport. Il est vrai qu'en un sens aussi (*ib.*, n° 289), l'homme injuste se nuit à lui-même et attente à sa personne (βλάπτοντα παρ' ἀξίαν ἑαυτόν), et qu'ainsi il est injuste envers lui-même.

la droite raison qui commande et qui défend[1]. C'est cette soumission à la raison, conçue comme loi morale, qui constitue le caractère juste, inséparable de l'acte moral.

Le sage est juste, non pas seulement en tant que soumis à la loi dont il est justiciable, mais en tant que juge et créateur de la loi. La justice, en ce sens, et essentiellement « la science qui attribue à chacun en proportion de sa valeur[2] ». Elle est donc la vertu d'un juge impartial ; l'homme juste est supérieur à ceux à qui il rend la justice, comme le juge est supérieur aux parties[3] : il s'agit ici non pas tant d'une règle vulgaire de réciprocité que d'une appréciation souveraine du bien et du mal. L'art de la législation est donc une vertu comprise dans la justice[4]; le sage est législateur.

Il faut se rappeler, pour bien le comprendre, le caractère moral des législations antiques, et l'incer-

1. Chrysippe, *Démonstrations sur la justice*. « Toute action droite est une action légale et juste; or les actes tempérants, patients, etc. sont des actions droites; donc ce sont des actions justes » (Plut., *De St. rep.*, 15; Arn., III, 73, 15). Pour la première proposition, les intermédiaires sont donnés par Cic., *De Leg.*, I. 12, 33 (Arn., III, 78, 28) : Action droite implique recta ratio, qui implique lex, qui implique jus (δίκαιον), et Lact., *Div. inst.*, V, 17 (Arn., III, n° 298).

2. Stob., *Ecl.*, II, 59, 4 (Arn., III, 63, 27).

3. Cf. dans un développement stoïcien sur la justice, Philon, *Leg. alleg.*, I, 87.

4. Cf. Andronicus (Arn., III, 67, 17); Stob., *Ecl.*, II, *ib.* (158, 2); Diog. La., VII, 122 (Id., 158, 9).

titude des frontières qui séparaient la règle morale de la loi politique[1]. Il y a là cependant autre chose que l'idée platonicienne du monarque, l'idée que la supériorité morale confère des droits à la domination politique; puisque le sage n'est pas effectivement le chef d'une cité, la législation dont il s'agit ici tendrait plutôt à devenir une législation d'ordre exclusivement moral.

Enfin la justice peut être considérée en tant que règle de la réciprocité des services, justice interindividuelle[2]; elle est alors, par rapport aux dieux, piété et sainteté[3], et, par rapport aux hommes, bienfaisance, reconnaissance et bonté[4]. En ce sens encore, la justice n'appartient qu'au sage : la réciprocité dans les services est un résultat nécessaire de la sagesse; les sages se rendent nécessairement service, et cela par leurs moindres actes, même s'ils s'ignorent réciproquement[5]. Il semble que les Stoïciens admettent entre

1. Cf. les prologues des fausses législations pythagoriciennes, presque toutes issues des *Lois* de Platon; et l'idée que Platon se fait du monarque dans le *Politique*.

2. La justice comprend, comme vertu subordonnée, εὐσυναλλαξία, qui consiste à conserver la justice dans les échanges (Andronicus, *l. c.*, 67, 1).

3. Εὐσέβεια et ὁσιότης, subordonnés à justice, *ib.*, l. 11-14.

4. Χρηστότης (la bienfaisance volontaire) et εὐχαριστία (savoir à qui et quand il faut rendre un bienfait, comment et de qui il faut le recevoir), *ib.*, l. 12. Cette dernière question a été traitée par Chrysippe, d'après Sén., *De benef.*, II, 17, 3; Arn., III, 182,13.

5. Cf. l'expression paradoxale de la pensée, Plut., *De comm. not.*, 22.

eux une sorte de société mystique, de sympathie invisible; la sagesse ou la raison est une force cosmique et un bien commun à tous. C'est sans doute en ce sens que la communauté des biens est la règle sociale [1]. De cette société, les méchants sont exclus; le méchant est « un exilé, sans famille et sans cité » [2]; ils ne peuvent ni recevoir ni rendre un bienfait [3]; ils manquent de tout parce qu'ils ne savent user de rien [4].

Il faut donc distinguer, dans l'ancien stoïcisme, le point de départ de deux directions différentes au sujet de la notion de société : 1° la direction humanitaire que l'on peut observer chez les jurisconsultes romains : il y a un droit humain supérieur à tout droit civil; 2° la direction mystique, que l'on retrouvera dans un si grand nombre de conceptions hellénistiques : la cité de Dieu, des saints, des élus [5].

(ARN., III, n° 627) : « Un sage lève-t-il le doigt avec prudence, tous les sages de la terre en profitent »; cf. ci-dessous : « κἂν μὴ συνῶσι μήτε γινώσκοντες τυγχάνουσιν ».

1. Τά τε ἀγαθὰ πάντα τῶν σπουδαίων εἶναι κοινά... (ARN., III, n°s 625, 626, *ap.* STOBÉE). Cf. l'opinion de CHRYSIPPE, *Républ.* : Chez les sages les femmes sont communes; tous les enfants seront également aimés (comp. DIOG. LE CYN., D. L., VI, 72).

2. Le méchant est ἄγριος (ARN., III, 169, 35, STOBÉE), φυγάς (170, 9, PHILON), ἄοικος καὶ ἄπολις (170, 14, PHILON).

3. CHRYSIPPE *ap.* PLUT., *De comm. not.*, 21 (ARN., III, 163, 15).

4. CHRYS. *ap.* PLUT., *De St. repugn.*, 12 (ARN., III, 168, 34) et SÉN., *Ep.*, 9, 14 (169, 9).

5. Par exemple, PHILON, *Leg. alleg.*, III, 3 : « Le sage a comme cité et comme maison la sagesse. »

# CONCLUSION

Nous pensons qu'une des meilleures méthodes pour comprendre au moins les grands systèmes de l'époque hellénistique, après Aristote, c'est d'y faire voir au premier plan le souci de l'éducation, beaucoup plus que celui de la spéculation pure. Il faut chercher ce que l'on demande alors aux philosophes et ce que ceux-ci font profession de vous donner.

Il serait assez singulier de croire que des jeunes gens suivissent pendant plusieurs années un cours complet de philosophie pour y apprendre une suite sans lien de dogmes plus ou moins étranges, telle que le stoïcisme apparaît d'abord dans les collections doxographiques. Ils pensaient sans doute en retirer un avantage positif, ce que nous appelons aujourd'hui la culture générale. A l'époque de Chrysippe, en particulier, la philosophie, en tant qu'organe de la culture générale, s'oppose aux autres connaissances comme

le complet à l'incomplet : celles-ci sont asservies à une fin extérieure et pratique; mais la philosophie trouve sa fin dans la systématisation des connaissances [1].

Or, la culture générale ne peut pas, ne doit pas viser à l'originalité; elle doit être l'expression, rare et accessible à peu, si l'on veut, mais enfin l'expression des idées les plus communes et les plus importantes d'une civilisation. L'originalité, l'invention de détail ne se trouvent que dans les sciences spéciales et dans la philosophie, mais à condition qu'elle soit elle-même considérée comme une connaissance purement spéculative : ce dernier cas fut sans doute celui des antésocratiques, non celui des Stoïciens.

Mais comment entendaient-ils la culture?

1° Le stoïcisme peut, à un certain point de vue, être considéré comme résultant d'une régression des idées philosophiques; non seulement la philosophie, comme telle, ne progresse pas, mais on voit revivre les idées des physiciens antérieurs à Socrate; bien plus, les Stoïciens admettent comme parties intégrantes de leur doctrine les notions les plus populaires et les moins élaborées scientifiquement : des notions médicales, comme celle du souffle vital; des notions reli-

1. Cf. l'opposition τέχνη, ἐπιστήμη, GAL., ARN., II, n° 93; cf. n° 99 sur l'opposition de la philosophie et des sciences spéciales; Chrys. met les ἐγκίκλια μαθήματα dans les choses indifférentes (D. L., VII, 129).

gieuses, comme celles du Destin, de la divination, de l'astrologie. La culture qu'ils préconisent ne doit rester étrangère à aucune des idées qui ont une valeur actuelle dans la civilisation grecque, qu'il s'agisse d'une valeur traditionnelle, comme celle des poèmes d'Homère et d'Hésiode, ou d'une valeur récente, comme celle de la divination astrologique. 2° Seulement ils donnent une première organisation à tout ce fatras de connaissances si diverses d'origine et d'aspect au moyen de leur théorie des notions communes. Toutes ces notions représentent pour eux la connaissance spontanée de l'humanité, base sur laquelle doit s'élever la connaissance philosophique. Il n'y a pas de connaissance réfléchie qui n'ait pour matière une connaissance spontanée; de même, tout acte vertueux a son origine dans une inclination primitive. D'une façon générale, la culture ne peut être que le développement de la nature.

Bref, la philosophie stoïcienne veut être en harmonie à la fois avec la civilisation, pour être populaire, et avec la nature; la tâche de sa théorie des notions communes est d'extraire, dans les croyances de la cité, tout ce qu'il peut y avoir de spontané, de non factice. Par là, les Stoïciens s'éloignent déjà singulièrement des cyniques qui avaient admis l'incompatibilité de la civilisation et de la nature.

La culture consiste dans l'élaboration philosophique

de ces données. Mais pourquoi et comment n'y sont-elles pas rebelles? N'ont-elles pas une multiplicité d'origine qui rend bien artificielle leur liaison en un système cohérent? C'est ici que l'on voit le mieux le postulat de la philosophie stoïcienne. C'est le suivant : il y a un accord intime entre toutes les connaissances ou actes spontanés, et la science, comme la vertu, ne consiste qu'à prendre conscience de cet accord intime. La connaissance de cet accord est infiniment supérieure à toutes les connaissances spontanées, puisqu'elle les contient toutes sans exception.

Mais ce postulat n'implique-t-il pas un cercle vicieux? Seules, dit-on par exemple, les inclinations spontanées doivent entrer comme éléments dans l'action vertueuse réfléchie qui n'est que leur accord intime, à l'exclusion des inclinations artificielles : mais le critère auquel on reconnaît qu'une inclination est naturelle, n'est-ce pas finalement qu'elle est capable d'entrer dans cet accord qui constitue la vertu? N'est-ce pas, par exemple, parce qu'ils troublent cet accord, qu'on taxe d'artificiels, d'ajoutés à la nature, des sentiments tels que le plaisir, la peine ou la pitié?

Mais les Stoïciens sont persuadés d'avance qu'ils ne sont pas, qu'ils ne seront jamais dans l'alternative de fragmenter la sagesse ou de mutiler la nature : la nature est, en son fond, sagesse et providence, et la sagesse est harmonie avec la nature. Aussi leur culture

est-elle, dans leur intention, la moins exclusive qui soit ; le mot d'ordre est de ne rien sacrifier ; il n'est pas question d'abandonner la civilisation pour la nature, le sens commun pour la science, la vie politique pour la vie philosophique. Chacune de ces formes de pensée ou de conduite a ses « convenances » qui peuvent être déterminées d'une façon précise.

Il nous reste à résumer, dans ses traits essentiels, le rôle particulier de Chrysippe.

Au moment où il est devenu chef d'école, la pensée stoïcienne courait de nombreux dangers; il a su y faire face, et par ses efforts, le stoïcisme a pris une nouvelle vigueur. Et d'abord au point de vue pratique, il a séparé radicalement le stoïcisme de la politique, et l'a forcé à se recueillir, pour ainsi dire, dans les calmes méditations de l'école : le stoïcisme risquait, à la cour des rois, et dans les ardents combats politiques de ce temps, de perdre sa dignité et sa pureté ; seulement ainsi, il a pu garder une influence morale universelle, sous-jacente à l'influence politique. Contre les Académiciens, Chrysippe a développé une dialectique subtile, qui, si elle ne servait pas à la découverte des dogmes, en permettait une exposition plus solide et moins sujette à critique. En physique, il a pris une conscience claire de beaucoup de difficultés impliquées dans les affirmations fondamentales du système : la physique de Zénon, grâce à la conception

du mélange total des substances, atteint chez lui son développement maximum et son plus haut degré de cohérence ; elle ne pourra, après lui, dans le stoïcisme moyen que changer d'orientation. Enfin son influence en morale est grande : il a réagi contre une espèce de volontarisme, qui, mettant toute la vertu dans l'effort moral, risquait de lui enlever un but défini et précis ; c'est seulement, pense-t-il, par la connaissance et la science que l'on peut déterminer la fin suprême de l'action.

Certes, le stoïcisme n'est pas encore passé, à l'époque de Chrysippe, par sa crise la plus dangereuse ; il aura à lutter, après sa mort, contre la dialectique de Carnéade, et il sortira de cette critique un stoïcisme rajeuni, qui est contraint d'abandonner sur bien des points les doctrines de Chrysippe, celui de Panétius et de Posidonius ; il n'en est pas moins vrai que Chrysippe a fixé quelques traits qui resteront définitifs dans l'école : nous voulons dire surtout cette espèce de rationalisme qui, loin d'aboutir à une critique dissolvante, donne au contraire un sens plus plein aux concepts physiques, moraux et religieux.

# INDEX ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

# TABLE DES MATIÈRES



## LIVRE PREMIER

### LA VIE ET LES ŒUVRES

# LIVRE II

## LES DOCTRINES